This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813527 0b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817
LIBRARIES

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt

von

Prof. Dr. Graetz in Breslau

und

Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

1884.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abhandlungen.

Ueber die Stellung der deutschen Juden innerhalb der gesammten Judenheit [1]).

Von

Dr. P. F. Frankl.

Azulai, der vielgewanderte und vielbewanderte Sendbote Palästina's, der im vorigen Jahrhunderte im Dienste seiner Heimath, wie im Interesse der jüdischen Wissenschaft einen großen Theil der jüdischen Diaspora bereiste, er, der vieler Länder Juden sah und ihren Sinn ergründete, der viele Stätten ehemaliger Blüthe verödet, viele Stätten ehemaliger Oede blühend antraf; Azulai schließt sein Hauptwerk שם הגדולים mit einem warmempfundenen Aufblick zum Horte, der Israels Geistesleben behütet, und sinnig weist er darauf hin, wie die Vorsehung stets dem jüdischen Geiste ein neues Asyl zu bereiten gewußt habe, sowie die alte Pflegestätte ihrem Verfalle entgegenging, wie die einzelnen Lande einander zur rechten Zeit in der Wacht an den geistigen

[1]) Vortrag, gehalten im Februar 1883 im Saale der „Gesellschaft der Freunde" in Berlin.

Heiligthümern abgelöst [1]). Azulai spricht damit keinen neuen Gedanken aus; von umfassenderem Gesichtspunkte aus wiederholt er nur die schöne talmudische Wahrnehmung, daß Gott am Himmel des Geisteslebens eine neue Leuchte aufgehen lasse, bevor noch die alte Sonne völlig niedergegangen.

Anerkannter Maaßen ist seit dem Anbruch der neuen Zeit für Israel, der genau vor einem Jahrhundert stattfand, die deutsche Judenheit die geistige Führerin der *gesammten* über das ganze Erdenrund zerstreuten Bekennerschaft des jüdischen Glaubens. Entweder sind es aus ihrem Schooße hervorgegangene Männer oder Zöglinge ihrer Lehranstalten, welche in den verschiedensten Ländern an hervorragenden Punkten der Erde das geistige oder geistliche Szepter führen in Israel, oder sind es die Schriften deutsch-jüdischer Meister, die in ihrer Urschrift oder übertragen in fremde Zungen, den Alten, wie den Jungen Belehrung oder Erbauung gewähren.

Wenn ich nun zum Gegenstande meines heutigen Vortrages ein Thema gewählt habe, das sich leicht zu der Frage zuspitzen läßt: Werden die deutschen Juden die tonangebende Stellung innerhalb der Judenheit, die sie gegenwärtig inne haben, auch behaupten, oder nicht, und wenn, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen: so glaubte ich, Ihres ungetheilten Interesses sicher sein zu dürfen, ja eben so sicher, wie ich an der Ungetheiltheit Ihrer Zustimmung zu meiner Auffassung zweifeln muß; denn über solche Zeit- und Zukunftsfrage können, ja müssen die Meinungen um so verschiedener sein, je mehr sie in den Bereich der Fassung und Erfassung eines Jeden fällt, und je näher sie steht Kopf und Herzen, dem Verständniß und der Empfindung jedes Einzelnen unter uns.

---

[1]) In der 2. Abtheilung: מערכת ספרים, Artikel ד des קונטרס אחרון s. v. תלמוד בבלי.

Weil mir nun der Gegenstand gar so tief bedeutsam, ja heilig erscheint, darum bringe ich ihn und meine auf ihn bezügliche Ueberzeugung hier, in dieser verehrlichen Versammlung, mit einem Geiste ernster Wahrhaftigkeit zur Sprache, in der zu sprechen ich von meinem Berufe her gewohnt bin, aber auch mit jenem offenherzigen Freimuth, den ich geglaubt habe, selbst in einer Zeit, wie dieser, nicht mit ängstlicher Zurückhaltung vertauschen zu sollen. Für mich ist die Frage: „Gehört der Hauptantheil an der künftigen Erhaltung und Gestaltung des Judenthums der deutschen Judenheit?“ keine Machtfrage und keine Titelfrage. Sowie ich an untrüglichen Zeichen wahrnehmen sollte, unsere Vorsehung habe einen anderen Zweig der jüdischen Diaspora zur leitenden Stellung berufen, würde ich der Ersten einer sein, um ohne jedes Bedenken und neidlos der begnadeteren Führung mich unterzuordnen. Dieweil ich aber — bei aller Würdigung der Anlagen und Strebungen, der Leistungen und Verdienste unserer Glaubensbrüder in anderen Staaten — dennoch von der Ueberzeugung durchdrungen bin, die deutschen Juden, d. h. die Juden des deutschen Reiches, wie die der deutschen Kronländer Oesterreichs und die deutsch-sprechenden in den Grenzländern, seien in ihrer Eignung zum Mittelpunkte der geistigen Bestrebungen des Judenthums dannoch, von keinem anderen Theile unserer Bekennergemeinschaft überholt: darum lag es mir am Herzen, mir selbst und Anderen darüber Klarheit zu verschaffen, wie können wir zu unserem und der gesammten Judenheit Heile am Sichersten unsere Stellung uns wahren: unsere Stellung, das bedeutet zugleich Aeußeres und Inneres, Nothwendigkeit und Freiheit, Beruf und Berufenheit, das ist in Einem das Ergebniß wie unserer geographischen Lage, so auch unserer geschichtlichen Entwicklung, wie unserer numerischen Stärke, so auch unserer

moralischen Kraft, wie der Werthschätzung der Anderen, so auch unseres eigenen Bewußtseins.

Heinrich Heine, der äußerlich ebenso zerfallen schien mit seinem deutschen Vaterlande, wie mit seiner mütterlichen Religion, der aber in Wirklichkeit innerlich von beiden niemals sich völlig loszulösen vermochte, Heine, ein doppelt classischer Zeuge, wenn er in einer Regung besonderer Innerlichkeit Deutschthum und Judenthum anerkennt und verherrlicht, spricht einmal die bedeutsame Wahrnehmung aus:

„Es ist in der That auffallend, welche innige Wahlver-
„wandtschaft zwischen den beiden Völkern der Sittlichkeit,
„den Juden und Germanen besteht. Diese Wahlverwandt-
„schaft entstand nicht auf historischem Wege . . ., sie hat
„einen tieferen Grund und beide Völker sind sich ursprüng-
„lich . . . ähnlich [1]).

Heine ahnte wohl kaum, wie geschichtlich wahr und zutreffend sein Satz von der innigen Wahlverwandtschaft, von der ursprünglich inneren Aehnlichkeit der Juden und Germanen sei.

M. Güdemann's vor drei Jahren erschienenes aufschlußreiches Buch „über die Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur bei den Juden in Frankreich und Deutschland" weist an der Hand schlagender Parallelen zwischen zeitgenössischen jüdischen und christlichen Autoren des deutschen Mittelalters, sowie an einer merkwürdigen Uebereinstimmung auffälliger Erscheinungen in beiden Glaubenslagern überzeugend nach, „daß

[1]) In „Shakespeare's Mädchen und Frauen", Artikel „Jessika" Heinrich Heines sämmtliche Werke 12. Bd. S. 170 (Hamburg 1876).

die Geistesrichtungen der Bekenner beider Religionen niemals verwandter und beziehungsreicher waren, als in diesem (dem 13.) Jahrhundert, in welchem sie im Leben sich am Feindseligsten gegenüberstanden und durch die tiefste Kluft von einander geschieden waren" [1]).

Ja, so wunderbar mengen sich bisweilen im Leben des Gemüthes jene bewegenden Elementarmächte: die Liebe und der Haß, daß Abstoßung inmitten der Anziehung, Anziehung inmitten der Abstoßung sich zu regen beginnt. Mit Deutschlands Namen enger, denn mit irgend einem der Diaspora bleibt Israels Geschichte verknüpft, wie sehr auch Menschen sich bemüht haben und noch bemühen mögen, das festgeknüpfte Band zu lösen. Deutsche Juden hatten viel früher, als die eigenen Söhne Teuts, an der Germanisirung „Slavoniens" gearbeitet, des mit Böhmen beginnenden slavischen Ostens, sie sind heute noch an so vielen Punkten der Erde Vertreter des Deutschthums, ob sie auch um dessentwillen nicht geringe Unbill zu erleiden haben. Man geht wohl kaum fehl, wenn man annimmt, daß man sich $1^3/_4$ Millionen Juden in hochdeutscher Sprache und Schrift, und zwischen 3 bis 4 Millionen in weniger reinem Deutsch und in hebräischen Schriftzeichen verständlich machen kann; ein Satz, wie ihn vielleicht die anderen Idiome, in denen heute Juden sprechen, zusammengenommen, kaum annähernd erreichen. Geschichtlich erklärt sich dies daraus, daß im Mittelalter der Strom jüdischer Einwanderung nach Deutschland, als dem Mittelreiche, und über Deutschland geführt habe in der Richtung von West nach Ost, von Frankreich ausgehend und in den slavischen Osten einmündend.

---

[1]) A. a. O. S. 158.

Man that früher der franco-germanischen Schule — bis ins 12., ja ins 14. Jahrhundert hinein müssen französische und deutsche Juden wegen der innigen Wechselbeziehungen, die zwischen ihnen herrschten, zusammen ins Auge gefaßt werden — Unrecht, sie mit der arabisch-spanischen zu vergleichen, bei welchem Vergleiche allerdings die Waagschale sich tief zu Gunsten der Spanier senken mußte. Die Fülle von Anregung und Förderung, deren diese sich erfreuen durften; neben der größeren Gunst ihrer staatlichen Stellung das Verständniß des Arabischen, das auf die Erkenntniß der verwandten hebräischen Sprache und die Auslegung der in derselben niedergelegten heiligen Schrift unmittelbar heilsam einwirken mußte, die Gedankenzucht der durch Uebersetzungen zugänglich gewordenen Aristotelik, wie der dem arabischen Volksgeiste eigenthümlichen Systematik, das Vorbild einer reichen, wohlgepflegten poetischen Literatur; alles dessen mußten die Franco-Germanen lange, sehr lange entbehren, die allein auf ihre eigene Kraft angewiesen blieben. Erst, seitdem unser Altmeister Zunz gerade der französisch-deutschen Schule fast die Hälfte seines forschungsreichen Lebens gewidmet hat, und Andere in seine Fußstapfen getreten sind, kamen auch die Lichtseiten der geringer Geachteten zur gehörigen Geltung. Heute wird man etwa sagen dürfen: Der reichere Strahlenglanz und die größere Lichtfülle im Geistesleben der spanischen, aber die Verklärung und die Gottesfülle im Gemüthsleben der deutschen Judenheit; denn, seitdem mit dem ersten Kreuzzuge ein nur selten unterbrochener Leidensstand ohne Gleichen über sie hereinbrach, begegnete er auch einer Glaubenstreue, einer Märtyrergesinnung ohne Gleichen. Die vielhundertjährige Kammerknechtschaft hat den Juden im römisch-germanischen Reiche wohl Knechtsgestalt, nimmer aber Knechtessinn zu geben vermocht. Wohl war ihre äußere Haltung eine gedrückte und gebeugte geworden, wohl war ihre Geberde verunziert und nach der

theilweisen Rückwanderung aus Polen auch ihre Sprache unschön; aber felsenfest war ihr innerstes Gottvertrauen, edelmüthig blieb ihr Sinn.

Ich muß mirs heute versagen, auf die innere geistige Entwickelung der deutschen Judenheit näher einzugehen, da ich vielmehr ihre Stellung innerhalb der gesammten Judenheit zu zeichnen habe. Kaum kann ich mehr, als wenige Namen von Meistern nennen, die entweder in Deutschland gelernt oder gelehrt, die aber nicht allein Leuchten für Deutschland geblieben sind, sondern Leuchten des Exiles wurden; allen voran R. Gerson b. Jehuda aus Metz in Mainz, an dessen eherechtlichen Einrichtungen — ich hebe hier besonders seine feierliche Verpflichtung zur Monogamie hervor — die gesammte abendländische Judenheit schon seit nahezu neun Jahrhunderten unerschüttert festhält; R. Salomo b. Jizchak (רש"י) (1040—1105), seiner Geburt und Wirksamkeit nach zwar Frankreich, aber seiner Ausbildung nach dem rheinischen (sog. lothringischen) Kreise zugehörig, den unübertrefflichen Meister, das Vorbild und Muster aller Commentatoren; Rabbi Meïr b. Baruch halewi aus Rothenburg a. d. Tauber, den Zeitgenossen Rudolfs von Habsburg, dessen Schicksale es wohl verdienen würden, einmal besonders erzählt zu werden, der uns aber heute nur wegen der 1287 in alle Lande entsandten Rechtsgutachten interessirt, die auf seinen Namen uns bekannt geworden sind; R. Ascher b. Jechiel, Vater des Verfassers der 4 Turim, der zu Beginn des 14. Jahrhunderts aus Deutschland nach Spanien wandert, und, ein gefeierter Meister im Talmud, in der großen Gemeinde Toledo mit dem Rabbineramte betraut wird; R. Meir halewi aus Wien, der nach den furchtbaren Verheerungen, welche die fünfzig Jahre zwischen dem Auftreten Rindfleisch's und den Verfolgungen anläßlich des schwarzen Todes angerichtet hatten (1298—1349),

in denen mehr als 200 Gemeinden mit 200,000 Seelen vernichtet wurden, der allgemeinen geistigen Gesunkenheit und besonders dem Verfalle der Rabbinerwürde dadurch zu steuern trachtete, daß er — um 1370 — die Autorisation (Verleihung des Morenu-Titels) einführte, wobei dieser gerade wegen seiner Selbstlosigkeit gefeierte Rabbi an Nichts weniger dachte, als etwa an eine Hierarchie von Seiten der Rabbiner, oder an eine Consistorial-Verfassung, zu der in Deutschland eher gewisse Laien-Kreise, als die fachkundigen Rabbinen hinneigen, gegen welche jedoch der mehr nach freier, als nach einheitlicher Entwicklung strebende Geist der deutschen Judenheit sich abweisend verhält.

Man darf nun nicht erwarten, daß eine Gemeinschaft, die den heimathlichen Boden unter ihren Füßen niemals sicher fühlte, sich geistig so hoch zu erheben vermöchte, daß sie mit den begünstigteren Genossen erfolgreich würde wetteifern und in deren Entwicklung besonders förderſam würde eingreifen können. Cultur bringen konnte ein deutscher Jude des Mittelalters nur dem culturärmeren slavischen Osten. Einem spanischen oder italienischen, ja selbst einem byzantinischen Glaubensbruder dagegen mußte er im Hinblick auf intellectuelle Fähigkeiten und formale Fertigkeiten sich selber unterlegen fühlen. War es ihm einmal gegeben, mit geistig überlegenen Kreisen in Beziehung zu treten, so griff er entweder hemmend hinein in das Getriebe der Wissenschaft, wie Ascher b. Jechiel in Toledo, oder wurde er selbst vom mächtigeren Strome der Zeit und der Umgebung mitergriffen und in den Kreis wissenschaftlichen Strebens gewaltsam mit hineingezogen, wie ein Theil der im 15. Jahrhundert nach Italien eingewanderten deutschen Meister sich mit Philoso-

phie und Wissenschaft und deren Vertretern zu befreunden suchen, was sogar auf Polen insofern seinen heilsamen Einfluß übt, als der mit ital. deutschen Kreisen verwandte R. Mose Isserles (רמ״א) in seiner Wissensfreundlichkeit seinem wissensfeindlichen Freunde und Gegner, dem logisch veranlagten, einer deutschen Familie entsprossenen R. Salomo Lurja (רש״ל) die Waagschale hält.

Eine Charakteristik der Leistungen deutscher Gelehrter auf dem Gebiete der Schriftauslegung, des Talmuds, der Grammatik, der gottesdienstlichen Poesie zu geben, ist heute nicht in unserer Absicht. Nur einer herrlichen Blüthe jüdischen Gemüthslebens im mittelalterlichen Deutschland gedenken wir hier, die nicht unter den Sonnenstrahlen eines freundlichen Geschickes, sondern allein unter dem Thränenthau wehmuthsvoller Herzen gediehen ist, der Sittenlehre, wie sie zumal im 13. Jahrhundert in besonderen Schriften oder in Form von Testamenten zum Ausdruck gekommen ist [1]).

Hören wir nunmehr einige Urtheile über die deutschen Juden von ihren Genossen in den übrigen Landen aus verschiedenen Zeiten. Oft spricht man von den חסידי אשכנז, den „Frommen Deutschlands“ [2]); denn mit Recht gelten die deutschen Juden für wahrhaft fromm, für innerlich gottergeben und für peinlich genau in den religiösen Uebungen.

Benjamin v. Tudela, der berühmte Reisende berichtet über sie im Jahre 1173:

---

[1]) S. den Artikel „Sittenlehrer“ in Zunz Z. Gesch. u. Lit. S. 122 ff.; wieder abgedruckt in „Ges. Schriften“ I S. 60 ff.

[2]) Siehe Zunz Z. Geschichte u. Lit. S. 179 Anm. d. Vgl. auch Güdemann a. a. O. S. 175.

„In diesen Provinzen — den Rheinlanden — giebt es „Gelehrte und Gemeinden, voller Liebe zu ihren Brüdern. Kom„men Gäste zu ihnen, so freuen sie sich ihrer und sprechen: „Seid nur getrost, Brüder, Gottes Hülfe kommt im Fluge eines „Augenblicks! Würden wir nicht fürchten, daß die Zeit der „Erlösung noch nicht gekommen, so würden wir uns sammeln; „allein wir könnens nicht eher, bis nicht gekommen „die Zeit „des Sanges und die Stimme der Turtel sich vernehmen läßt „im Lande", bis nicht künden die Heilsboten, der Ewige zeige „sich in seiner Herrlichkeit. Sie senden einander Briefe zu, „worin sie sagen: Haltet fest an der Religion Mose's, und die „um Zion Trauernden und die in Trauerkleider Gehüllten mögen „des Ewigen Barmherzigkeit erflehen" [1]).

Nun einige Stimmen des Tadels:

Serachja b. Schealtiël im 13. Jahrh. sagt [2]): „Und da ich sah, daß dieser Mensch vermöge seiner Natur dergleichen Dinge — philosophische Schriftauslegung — nicht vertragen kann, erkannte ich, daß er der deutschen Schule angehört".

Don Isak Abrabanel [3]) wundert sich, einmal bei einem Deutschen einer wohlgeordneten hebräischen Diction zu begegnen, nachdem in Deutschland die Sprache selbst im Munde der Rabbinen, wie vollkommen sie sonst auch seien, unbeholfen, geschmacklos und undeutlich sei.

Der selbst aus Deutschland stammende, nur seit Kurzem italianisirte Josua Sonzino, der 1484 die nachmals berühmt gewordene Druckerei errichtet, sagt [4]): „Alle Deutsche sind von Natur aus Stammler, ungelöster Zunge und schwerer Lippen, sie haben die Gabe nicht, weder mündlich auszusprechen,

---

[1]) מסעות ed. Ascher p. קפ.
[2]) Graetz VII [2], S. 168 Anm. 1.
[3]) Graetz IX S. 15, Anm.
[4]) קורא הדורות ed. Cassel, S. 29.

noch mit der Feder niederzuschreiben die Tiefe, die in ihrem Innern ruhe. Sie kann nur verstehen, wer selbst zu ihren Füßen gesessen hat Jahr und Jahre“ [1]).

Wer nun aber die deutsche Judenheit von diesem Alp des Stammelns befreite, wer es bewirkte, daß fortan auf sie nicht mehr angewandt werden durfte das eine Wort des Propheten: „Wehe mir, ich bin verloren, denn ein Mann unreiner Lippen bin ich und inmitten eines Volkes unreiner Lippen wohne ich“ Jes. 6, 5, als wie vielmehr das andere Gnadenwort: „Und die Zunge des Stotterers erlernet rasch der Sprache lauteren Fluß“ (Jes. 32, 4); wer mit der Sprech- und Schreibefertigkeit den deutschen Juden die Fähigkeit gab, auszudrücken die in ihrem Inneren ruhende Tiefe: der brachte eine neue, die neue Zeit für die Juden Deutschlands zunächst, mittelbar aber auch für die jüdische Gesammtheit. Es bedarf hier nicht vieler Worte über Mendelssohn. Sie Alle wissen, was wir ihm schulden, nur das wissen wir nicht, ob wir mehr seiner gediegenen Persönlichkeit oder seinen epochemachenden Leistungen zu danken, zu verdanken haben. Als unsere Gemeinde, wie alle übrigen im deutschen Israel, am Sabbathe פ' כי תבוא 5639 zu Ehren des 150. Geburtstages des Dessauer Weltweisen eine Gedächtnißfeier veranstaltete, wurde in demselben Gotteshause, darin Mendelssohn selbst allsabbathlich seine Andacht zu verrichten pflegte, seine Wirksamkeit zum Heile Israels und des Judenthums an der Hand des Textes beleuchtet:

---

[1]) In späterer Zeit (2. Hälfte des 17. Jahrh.) klagt Josfel Witzenhausen: Seid der Zeit, daß viele polnische מלמדים in אשכנז sein gekommen, da haben sie auch gleich, wie ihr סדר ist, wenig פסוק mit den Kindern gelernt. (Vorwort zur jüd. deutschen Bibel) Graetz X, 82 Anm.

„An Statt, daß du verlassen gewesen, gehaßt und von „Niemand gesucht, mache ich dich nunmehr zum Stolze der „Welt, zur Wonne kommender Geschlechter". Jes. 60, 15.

In Deutschland und den anderen Culturländern wagt es heutzutage kein Jude, auch der Verfinstertste nicht, an den Namen des jüdischen Weltweisen auch nur den leisesten Makel zu heften, ob uns auch sein religionswissenschaftlicher Standpunkt, wie er namentlich im Werke Jerusalem hervortritt, im Ganzen schon längst überholt und im Einzelnen sehr viel der Berichtigung bedürftig erscheint.

Mendelssohns Pentateuch-Uebersetzung war eine That zur rechten Zeit, in ihren Folgen für die Juden Deutschlands und seiner Grenzländer fast ebenso bedeutsam, wie ehemals die Uebersetzung der LXX für den jüdisch-helleniſtischen Kreis, wenn auch Anlässe und Folgen die entgegengesetzten waren. Der alexandrinischen Judenheit wurde erst durch die Uebersetzung die Bibel bekannt, der deutschen durch die Uebersetzung des ihnen bekannnten Pentateuchs ihre Muttersprache in ihrer Reinheit und Gewähltheit; aber auch Mendelssohns ganzes Wesen, von allen Zeitgenossen bewundert und verehrt, war eine That fürs Judenthum, eine unbewußte, ungewollte That, und darum von um so höherem Werthe. Daß gerade seine Nächsten nicht in seinen Wegen wandelten, daß sie immer mehr dem Judenthum entfremdet wurden, haben die Gegner Mendelssohns und der sogenannten „Berliner Aufklärung" weidlich ausgebeutet. Was ihnen also zur Schadenfreude wird, bereitet uns tiefes Weh; allein wer gedächte nicht auch dessen, wie selbst dem Amramssohne ein Enkel gefolgt sei, der nicht Pfleger mosaischen Geisteserbes wurde. Genien gehören nicht ihrem Hause an, wie sehr sie auch zunächst vielleicht für die Ihren sinnen und sorgen, Genien gehören der Gesammtheit, der Welt an. Vielleicht liegts im ewigen Plane der Vorsehung, daß in Israel kein geistiger

Adel durch Geburt und Erziehung allein auf Geschlechter hinaus sich vererbe, vielleicht soll eine jede Generation unseres Stammes immer von Neuem ausringen müssen den inneren Gotteskampf.

Die Bildungssaat, die Mendelssohn gestreut, hatte früher, denn irgend eine andere ähnliche, Früchte zu zeitigen begonnen, die in jeder Sprache Stammelnden hatten bald die Fähigkeit erworben, in deutscher, wie in hebräischer Zunge fließend zu reden; allein manchen übergebildeten Berliner Kreisen schien die große Masse nicht rasch genug folgen zu können, sie fühlten sich von ihren Bekenntnißgenossen durch eine tiefe, anscheinend unübersteigbare Kluft getrennt und schieden zum Theile aus dem Bekenntnisse, mit ihrem Beispiele viele Andere aus ähnlichen Kreisen nach sich ziehend. Wie tief schmerzlich dies uns auch berühren mag, der Abfall dieser so wenig selbstbewußten Jüdinnen und Juden war erforderlich dazu, daß nunmehr der deutschen Judenheit ein neues Geschlecht erstehe, ein wissendes und selbstbewußtes. Denn jüdische Wissenschaft und jüdisches Selbstbebewußtsein mußten Schmerzenskinder sein. Nicht dort konnten sie zur Welt kommen, wo die einmal gewährte Emancipation nicht immer von Neuem, gesetzlich oder social, wieder in Frage gestellt wurde und wird, wie in Deutschland und seinen Grenzländern. Darum eignet unseren französischen und englischen Glaubensgenossen mehr Selbstgefühl, und uns mehr Selbstbewußtsein, bei ihnen ist die reichere jüdische Empfindung, bei uns die reichere Kenntniß des Judenthums. Der rechten Erkenntniß gehen zumeist Irrthum und Zweifel voran. Darum konnte eine rechte Erkenntniß des Judenthums viel eher in Deutschland und seinen Nachbarländern Raum gewinnen, weil man hier auch früher begonnen hatte, irre zu werden und zu zweifeln. Probleme können auch nur da gelöst werden, wo sie aufgeworfen worden waren. Unsere westlichen Glaubensbrüder hatten in der letzten Vergangenheit niemals recht vor einem inneren Conflicte

geſtanden, wie ja auch ihre äußeren Kämpfe nur ein Spiel waren gegen die, welche wir zu beſtehen hatten und noch zu beſtehen haben. Alle jene Gegenſätze zwiſchen Reform und ſogenannter Rechtgläubigkeit, die in Deutſchland, Ungarn, Galizien ſich ſo ſcharf ausgeprägt, ſiud in Frankreich gar nicht zum Austrag gekommen, und in England, wo im Jahre 1842 die Londoner Weſtend-Synagoge eingeweiht wurde, hatte die modern-karäiſche Reform nicht allzu tief gehende Bewegung hervorrufen können. In Deutſchland allein hatte man in dieſem Kampfe Prinzipien ins Gefecht geſtellt, wie ſie die daſelbſt, wie auch in Galizien und der Lombardei ſeit etwa ſechzig Jahren gepflegte und zu früher kaum geahnter Höhe erhobene jüdiſche Wiſſenſchaft den Streitern als Waffen in die Hand zu geben vermocht hatte. Aber auch von der Wiſſenſchaft allein iſt die endliche Verſöhnung der Gegenſätze in nicht zu ferner Zeit zu erhoffen.

Brauche ich ſie zu nennen, die Väter der neuen jüdiſchen Wiſſenſchaft in Galizien, Deutſchland und Italien? Die meiſten von ihnen, die in die Welt der Verklärung bereits eingegangen, leben fort in unſerer dankbaren Erinnerung, und die wenigen Meiſter, die uns das gütige Geſchick noch am Leben erhalten, wir blicken verehrungsvoll zu ihnen empor, als zu den Zeugen unvergänglicher Arbeit, als zu den Begründern unvergänglichen Ruhmes. Auch den Pflegeſtätten jüdiſcher Wiſſenſchaft ziemt hier eine ehrenvolle Erwähnung.

Nebſt der Wiſſenſchaft iſt es die Veredelung gottesdienſtlicher Formen und namentlich die Predigt, welche, von den Deutſchen beſonders gepflegt, in immer breiteren Schichten der Judenheit in allen Landen Boden gewonnen hat.

Bis in die allerneueſte Zeit war unſer Vorrang ganz offenkundig, unbeſtritten und unbeſtreitbar. An den Sitzen jüdiſcher Cultur im Auslande waren es deutſche Männer zumeiſt,

die als Docenten oder als Prediger, als Jugendbildner oder als Redacteure erfolgreich wirkten. Jetzt ist man allerwärts ernstlich bemüht, sich hierin von Deutschland unabhängig zu stellen. Es wurden und werden Institute und Institutionen geschaffen, um daheim jüdische Wissenschaft — selbstständig, oder im Anschlusse an die Musterleistungen deutscher Meister — anzubauen, und aus eigener Mitte jüdischer Lehre und jüdischem Leben Hüter und Pfleger heranzuziehen. Wir können solchem Wetteifer nur vom Herzen Glück wünschen, einem Wetteifer, aus dem allerseits nur ein reicheres, selbstbewußteres Geistesleben erblühen müßte. Und wenn wir in dieser Hinsicht jetzt noch unübertroffen dastehen, so ist dies nicht unser Verdienst; wir dankens den geistigen Heroen der letzten sechzig Jahre. Wir, das jüngere Geschlecht in Deutschland, sind Epigonen und tragen alle Wahrzeichen des Epigonenthums an uns. Wir bilden einen recht tüchtigen Durchschnitt, aber wenige Einzelne nur ragen entfernt an die Größen des vorangegangenen Geschlechtes, an unsere bahnbrechenden Wegweiser heran, und dies ist wiederum nicht unsere Schuld. Abgesehen davon, daß es heute im Allgemeinen an jenem idealen himmelstürmerischen Antriebe in der Wissenschaft fehlt, wie er in den ersten vier Jahrzehnten dieses Jahrhunderts an deutschen Universitäten geherrscht hat, weil der Zug der Zeit mehr auf die Historik, als wie auf die Systematik gerichtet, mehr die inductive, als wie die deductive Methode die herrschende ist, ist es noch eine besondere Ungunst, unter welcher jetzt die jüdische Wissenschaft und deren Vertreter in Deutschland zu leiden haben. Auf das Allgemeine hinzielende Arbeiten fanden wir bereits vor. Geschichte und Literaturgeschichte unseres Stammes sind in tieferer Auffassung, wie in populärer Fassung schon vorhanden. Es kann unsere Aufgabe jetzt nur in der besseren Ergründung, Sichtung und Sicherung von Einzelnheiten bestehen; wir können nur Kärrnerarbeit verrichten, Materialien herbeischaffen zu einem

Bau, den ein kommender Geistesfürst wird aufführen wollen. Solche Arbeiten können naturgemäß nur für den Fachmann ein Interesse haben, und keines für den Laien. Den Laien aber fehlt in Deutschland jener gemeinnützige Sinn, der den französischen besonders eignet, sein Scherflein zur Pflege einer Wissenschaft, zur Schöpfung einer Literatur beizutragen, aus der ihm nicht unmittelbar eine nützliche Erkenntniß wird. Die Laien bei uns, setzen, hierin ihren Vätern unähnlich, nicht mehr ihren Stolz darein, eine Bibliothek zu besitzen, wenn sie dieselbe nicht benutzen können. Allenfalls geben sie, aus Rücksicht auf den empfehlenden Fachmann, den Preis für ein Werk, die Abonnementsgebühr für eine Zeitschrift mit dem Hintergedanken, sie gäben Almosen. Almosen aber mag ein Gelehrter von Charakter nicht annehmen, und wenn er nicht den Fachgenossen, die selten der Glücksgüter Fülle sich erfreuen, zur Last fallen will, läßt er seine Arbeit lieber verschlossen im Pulte liegen. Bei solcher Sachlage geht die Pflege unserer Wissenschaft, bisher der Stolz der deutschen Judenheit, immer größerer Verkümmerung entgegen. Ephemere Literaturerzeugnisse, Flugschriften über Tagesfragen, möchten vielleicht gekauft werden; aber es widerstrebt dem Forscher, dem Gelehrten vom Fache, für augenblickliche Zwecke das von Neuem zu wiederholen, was wiederholt schon bestens ausgeführt worden. Die Wissenschaft mag solche Abschreiberdienste lieber von der volksthümlichen Publicistik verrichtet sehen, der es wohl anstände, die überreiche Fülle des Materials, welche die Meister jüdischer Geschichtswissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit zusammen- und dargestellt, für augenblickliche Zwecke umzuprägen und zu verwerthen. Vergleichen wir den Stand und die Lage unserer wissenschaftlichen und volksthümlichen Publicistik mit der in den anderen Ländern, dann müssen wir zu unserer Beschämung erklären, wir seien schon längst überholt. Die wenigen rein im Dienste der jüd. Wissen-

jast stehenden Zeitschriften, die in Deutschland erscheinen, fristen in behagliches Dasein, und in unserer volksthümlichen Publicistik rrscht, mit recht vereinzelter Ausnahme ein Ton, der uns gar oft die Worte Hiobs an seine Freunde ins Gedächtniß ruft:

„O, daß ihr doch lieber schwieget, es diente euch zur Weisheit!" (Hiob 13, 5).

Hierin muß das jüdische Deutschland Wandel schaffen. Es uß wieder unter uns Mäcene geben, die für rein wissenschaftche Zwecke und für eine würdige jüdische Publicistik Opfer zu ringen ein Herz haben.

Ich muß aber noch weiter gehen mit meinen Forderungen. Rit dem Gelde für den Betrieb der Wissenschaft kann ich mich icht begnügen. Will das jüdische Deutschland auch fortan seine telle an der Spitze jüdischen Geisteslebens behaupten, dann uß den Trägern desselben eine solche Ehrerbietigkeit entgegenebracht werden, daß in ihnen Judenthum und Judenheit in leicher Weise geziemend sich vertreten sehen. Werden in Deutschland die Vertreter des Judenthums Gegenstand freier Verehrung sein, wie sie es in Frankreich und England und auch im freien Amerika sind, dann werden dem jüdischen Geistesleben uch aus jenen Kreisen Annehmer erstehen, welche zur תורה die תורה, zur Gelehrtenwürde noch auch die Höhe gesellschaftlicher Stellung hinzuzufügen im Stande wären.

Was sonst noch der deutschen Judenheit im Innern Noth thut, davon sprechen wir zu Ihnen lieber von jener Stätte aus, wo unserem Worte von vorne herein die größere Eindrucksmächtigkeit gesichert ist.

Nachdem wir alles das erörtert, was sich aus dem geschichtlichen Berufe und der inneren Berufenheit der deutschen Juden

ergeben, gehen wir zu jener Stellung über, welche ihnen ihre Lage, ihre geographische sowohl, wie ihre politisch-sociale zuweist. Hier haben wir es mit Factoren der Nothwendigkeit zu thun, die wir nicht nach Belieben erfassen oder lassen können. Wir haben eine centrale Lage zwischen Halbasien und den Culturländern des Abendlandes, und unsere Gleichstellung mit unseren Mitbürgern ist noch nicht derart ins Fleisch und Blut der deutschen Gesellschaft eingedrungen, daß sie nicht — problematisch wenigstens — aufgehoben, oder doch angefochten werden könnte. Hierin stehen wir weit hinter unseren westlichen Brüdern zurück und den östlichen näher, als sie. Darum müssen wir, bis das nicht bei uns vom Grunde aus sich geändert haben wird, im politischen Vorkämpferthum für die jüdische Gesammtheit, insofern es Gegenstand der Repräsentation und der augenblicklichen Initiative ist, ohne weitere Frage unseren begünstigteren Glaubensgenossen den Vorrang einräumen, uns aber nimmer aus der ersten Reihe des Raths und der That hinausdrängen lassen, sowie es sich um Lösung von Fragen handelt, die durch besonnene Erkenntniß der Lage, durch dauernde Beobachtung und mähliche Einflußnahme zu lösen sind. Auch wird eine Theilung der Arbeit zweckmäßig sein derart, daß, was den unserer moralischen und materiellen Förderung bedürftigen Orient betrifft, der Vorantritt den Angehörigen jener Staaten überlassen bleibe, welche reichere überseeische Verbindungen haben, während Deutschland und Oesterreich, als den zunächst betheiligten Grenzländern, in Angelegenheit der osteuropäischen Judenheit das erste, das maaßgebende Wort zusteht.

Hoffen wir, daß eine russische Judenfrage in der acuten Form, wie sie jüngst an uns herangetreten ist, nicht wieder an uns herantreten werde; wie aber die chronische Frage dort gelöst werden solle, daran hat die deutsche Judenheit das größte Interesse; an ihrer glücklichen Lösung Antheil zu nehmen, hat

sie den ersten Beruf, soweit eine Hülfe vom Auslande her statthaft und möglich ist.

Was unsere russischen Brüder betrifft, so stehe ich nicht an zu erklären, daß in ihnen ein tüchtiger Kern ruht, ein mächtiger Arbeitstrieb sich regt. Und was zumal die Geistesarbeit auf dem Gebiete des Judenthums betrifft, über die allein ich mir ein competentes Urtheil habe bilden können, so berechtigen unsere russischen Glaubensgenossen zu den besten Erwartungen. Die Wilnaer Drucke, die den buchhändlerischen Markt beleben, sind correct, und die Gelehrten scheinen dem nutzlosen Pilpul völlig entsagen zu wollen und verwerthen den reichen Schatz ihrer Kenntnisse im Dienste der rechten Wissenschaft, in Herstellung richtiger Lesarten, im Nachweis von Parallelen, in sachgemäßen Commentaren; allein eine Gefahr droht der russischen Judenheit, die für die jüdische Gesammtheit verhängnißvoll werden kann, und der zu steuern die deutschen Juden in erster Reihe verpflichtet und berufen sind. Seit Jahren predigen die russischen Neuhebraisten die nationale Idee im Judenthum, zumeist unabhängig und losgelöst von der religiösen, bisweilen auch im Gegensatz zur religiösen Idee. Mit warmer, bestechender Beredtsamkeit, mit feurig glühendem Eifer verfechten sie den Gedanken, es müsse ein jüdischer Staat gegründet werden, und es könne einer gegründet werden, wenn man nur ernstlich wolle. Die Lorbeeren des rumänischen, serbischen, bulgarischen Staates hatten jene Träumer schon ehedem nicht ruhen lassen; nun kamen die unglückseligen Verfolgungen der letzten Jahre hinzu, nach ihrer Ansicht der schlagendste Beweis dafür, daß den Juden nirgends anderswo, als im eigenen Staate, Sicherheit und Wohlfahrt erblühen könne. Je nach dem religiösen Standpunkte der Einzelnen — die Wenigsten dieser phantastischen Staatengründer gehen freilich von irgend einer religiösen Idee bei ihren Plänen aus — oder je nach Gründen der Opportunität,

das heißt je nach der Meinung des Publikums, auf das sie rechnen, theilen sich die Ansichten, ob dieser neue Staat im heiligen Lande oder anderswo zu gründen wäre. Jüngst stellte sich uns eine solche russisch-jüdische Idee sogar im deutschen Gewande vor. Die neuhebraistischen Blätter jubeln, daß solche Schrift hier, in der Burg der antinational-jüdischen Bestrebungen gedruckt werden konnte. Unsere nichtdeutschen Glaubensbrüder in den Culturstaaten haben allzu wenig gethan, solchen Träumereien Nüchternheit entgegenzusetzen, und, als vollends die uns so überaus wohlgesinnte britische Dichterin in ihrem Daniel Deronda in viel glänzenderen Farben noch, als der aus jüdisch-sepharbischem Stamme entsprungene Dichter und Staatsmann in seinen Romanen es gethan hatte, die nationale Wiedergeburt Israels auf heiligem Boden Palästina's verherrlichte, da erfüllte sie die höchste Begeisterung. Wie hätten nun da unsere östlichen Glaubensbrüder nicht glauben müssen, Staatsmänner und Judäophilen harrten nur des Augenblicks, den Juden einen neuen Staat zu gründen, oder den alten in erneuter Herrlichkeit ihnen wiederzugeben? Berlin allein blieb nüchtern; daher der „Aufklärung Berlins", der neuen nicht minder, wie der alten, in der neuhebräischen Presse der entgegengesetzten Schattirungen der ausgesprochenste Haß entgegengebracht wird.

Man sollte sich doch von der Geschichte belehren lassen. Hat nicht unter Anderen ein edelmüthiger dänischer Christ gegen Ende des 17. Jahrhunderts (1697), Oliger Pauli mit Namen, Memoranden an den König von England und den Dauphin von Frankreich gerichtet, worin er für die Wiedergeburt der israelitischen Nation in Palästina schwärmte, und hat er nicht für die Verwirklichung dieser seiner Lieblingsidee Millionen hingeopfert, und welches war der Erfolg? Keiner, den die Geschichte für denkwürdig genug gehalten hätte, ihn aufzuzeichnen [1]). Und

[1]) S. Graetz X S. 287 ff.

als unser amerikanischer Glaubensgenosse Mordechai Manuel Noah, in einer Proclamation vom 5 Sept. 1825 unter Protection der Vereinigten Staaten auf der Insel Grand Island im Staate New-York die jüdische Nation wieder errichten und den Bedrückten ein Asyl eröffnen wollte, da war chronisch die Lage vieler europäischer Juden nicht besser, als die unserer russischen und rumänischen Brüder heutzutage. Wie nahm man aber das Anerbieten des phantastischen Sheriffs auf? Wenige, die es ernst nahmen, protestirten gegen sein Ansinnen; die Meisten aber belächelten es [1]). Wenn außerhalb unseres Kreises Stehende, wie der genannte Pauli oder die George Elliot so schwärmerisch wohlwollend die Zukunft Israels ausmalen, so nehmen wir dankend diese Wahrzeichen ihrer philojudäischen Gesinnung entgegen. Hüten wir uns aber, uns selbst in Abenteuer zu stürzen und uns zum Objecte verhängt nißschwerer Phantastereien zu machen. Man dürfte vielleicht erstaunt sein, daß wir deutschen Juden empfehlen, gegenüber ideal-scheinenden Forderungen sich nüchtern zu verhalten, man könnte glauben, das stünde doppelt im Widerspruch mit unserer Natur, da Judenthum und Dentschthum, beide zumal, unseren Sinn aufs Ideale hinlenken müßten. Darauf erwidere ich: Wer falschen Idealen nachstrebt, der entzieht seine Kraft den wahren.

Hochgeehrte Anwesende! Was Gottes Antheil ist an dem erhofften Gnadenacte der Erlösung, dem menschlichen Auge

---

[1]) Doch mag hier nicht unerwähnt bleiben, daß L. J. Riesser am 24. Jan. 1826 in einem Briefe an seinen Sohn Gabriel sich hierüber folgender Maaßen ausspricht: „So klein oder sogar lächerlich die Sache jetzt scheinen mag, so mögen Noth und Zeit und Zeitumstände unsere Nachkommen die Sache ganz anders beurtheilen lassen, und oft ist in der Weltgeschichte der kleinste Anfang ein Keim, der große Erfolge liefert". (Gabriel Riessers gesammelte Schriften, herausgegeben von Dr. M. Isler, Bd. I S. 42).

verhüllt, verborgen ists des Ewigen, unseres Gottes; nur des Gemüthes innerster Glaube ahnt und kündets einem Jeden. Solchen Glauben nüchtern messen, abwägen zu wollen, wäre Hohn, wäre Frevel; allein, was Menschenantheil sein solle am Erlösungswerke, das soll menschlich aufgefaßt, das muß vernünftig erfaßt werden. Altjüdische Frömmigkeit beschied sich zu rufen: „Was wollet ihr erregen, was erwecken die Liebe, bis sie von selbst sich regt". Niemals vermaß sie sich, der göttlichen Allmacht die Wege vorzuschreiben, die zur Erlösung hinführen sollen [1]).

Deutsches Israel! Laß rechtzeitig dich warnen vor den unrechten Bahnen, ob es auch Freunde seien, die sie Dir vorzeichnen, verzweifle nicht, verzage nicht, daß „die Stimme der Turtel so lange nicht sich vernehmen läßt im Lande", sondern traue, gottinnig, wie die Ahnen, dem ewigen Horte, der auf seinen Wegen hinführt zum wahren Rechte, zur wahren Freiheit. Harre, Deines Werthes Dir bewußt, in Treue aus auf dem schweren, verantwortungsvollen Posten, auf welchen die Vorsehung Dich gestellt, mitten ins Völkergewoge, mitten dahin, wo Liebe und Haß gegeneinander strömen. Sei getrost, am Ende triumphiret die Liebe!

---

[1]) Vgl. hierüber Güdemann a. a. O. S. 147 ff.

Die Fabel in Talmud und Midrasch.

(Fortsetzung.)

Von

Dr. Samuel Back.

In dem von Israel am Meere angestimmten Liede bot die Textstelle: נטית ימינך תבלעמו ארץ (Ex. 15, 12) eine leichte Handhabe zur Schöpfung einer Fabel. Der Vordersatz läßt Gott seine Rechte erheben, und der Nachsatz erzählt als Folge, wie die Erde, ארץ — anstatt des erwarteten Meeres, ים — die Aegypter verschlang. Das lebensfrische, kraft- und schwungvolle Bild: נשפת ברוחך כסמו ים צללו כעופרת במים אדירים in Vers 10 wird hier, Vers 12, gegen allen poetischen Tact abgewechselt und abgeschwächt durch die matte, kraft- und schwunglose Redefigur: נטית ימינך תבלעמו ארץ.

Dies ergab die Fabel:

Meer und Land nach dem Untergang der Aegypter
oder
Die Ergebung in die Gottesstrafe.

Mechilta, Abschn. Beschallach, מסכתא דשירה, Kap. 9, heißt es: דבר אחר נטית ימינך תבלעמו ארץ מגיד שהים [1]) וזרקן ליבשה והיבשה זרקן לים אמרה יבשה ומה אם [2]) בשעה שלא קבלתי אלא דם הבל שרוא יחידי נאמר לי ארור אתה [3]) וכ' עתה איך אוכל לקבל דמן של אכלוסין הללו עד שנשבע לה הקדוש ברוך הוא שאינו מעמידה [4])

[1]), [2]), [3]) und [4]). Sämmtliche bezeichneten Wörter erscheinen in unseren Mechiltha-Ausgaben etwas corrumpirt und ist bei Friedmann nach Jalkut im Namen der Mechiltha jedesmal das richtige, hier mit einem Zeichen versehene Wort beigefügt.

דין שנאמר נטית ימינך תבלעמו ארץ ואין ימין אלא שבועה שנאמר נשבע ה' בימינו.

Die Erde, die aus Furcht vor Gottesstrafe die vom Meere ausgeworfenen Aegypter nicht verschlingen wollte, verschlang sie erst dann, als ihr ein Gottesschwur Straflosigkeit zugesichert hatte.

Im Wesentlichen gleichlautend, jedoch lebendiger gegeben und auch das Meer sprechend eingeführt erscheint sie Targum Jeruschalmi I (Pseudo-Jonathan) zur Stelle:

יכא וארעא הון מדיינין דא עם דא כהדא ימא הוה אמר לארעא קבילי בנייכי וארעא הות אמרה לימא קבל קטילנך לא ימא הוה בעי למטמע יההון ולא ארעא הות בעיא למבלע יההון דהילא הות ארעא למקבלא יההון מן בגלל דלא יהבעון גבה ביום דינא רבא לעלמי דאתי היכמא דיהבע מנה דמי דהבל מן יד ארכינת יד ימינך ה' בשבועה על ארעא דלא יהבעון מנה לעלמא דאתי ופתחת ארעא פומה ובלעת יההון.

Aehnlich hat sie auch Targ. Jerusch. II. Ebenso haben sie Midrasch Echa Rabbati Kap. 1, Absatz 39, und Schocher Tob, Ps. 22, so wie Jalkut Beschallach in dieser Fassung.

Wesentlich anders lautet sie Pirke de Rabbi Elieser, Kap. 42:

נטית ימינך תבלעמו ארץ אמר הקב"ה לארץ קבלי אוכלוסיך את החללים אמרה לפניו רבון כל העולמים המים הרגו אותם והמים יבלע אותם אמר לה הקב"ה הפעם הזאת קבלי את אלה פעם אחרת את שהיו נהרגים עליך אני משליך אותם לים שנאמר (שופטים ה') נחל קישון גרפם נחל קדומים אמרה לפניו רבש"ע מה בשעה שלא נהרג אלא אחד נתארחתי בעבורו ואם אני מקבל את כל אלה האוכלוסין על אחת כמה וכמה אמרה לפניו רבש"ע תן לי שבועה ימינך שאין אתה חוכע אותם מידי ונטה הקב"ה יד ימינו ונשבע לה שאינו חוכע אותם מידה שנא' נטית ימינך תבלעמו ארץ ואין ימין אלא שבועה שנא' (ישעיה ס"ב) נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו מיד פתחה הארץ את פיה ובלעה אותם.

Während Mechilta, Targum und die genannten Midraschim Meer und Land miteinander streiten lassen, indem das Meer zur Erde spricht „nimm dir deine Kinder", und die

Erde wieder dem Meere zuruft „nimm dir deine Leichen", greift hier das Meer gar nicht ein, sondern die Erde empfängt hier von Gott den Auftrag, sich ihre Kinder zu nehmen. Darauf erwiedert hier die Erde Gott „die Meeresfluthen haben sie getödtet, so mögen sie sie auch begraben"; worauf ihr Gott entgegnet, daß dafür einst wiederum die Opfer des Schlachtfeldes in den Fluthen des Kischon ihr Grab finden sollen.

Ferner wird hier nicht, wie in den übrigen Quellen, durch einen freiwilligen Gottesschwur der Erde Straflosigkeit zugesichert, sondern die Erde verlangt den Gottesschwur ausdrücklich.

Diese Fassung ist entschieden das Product späterer Erweiterung und Ausgestaltung. Der Zug vom ausgleichenden Kischon verräth eine Verquickung unserer Fabel mit der Babli Pessachim, 118 b, vorkommenden talmudischen Legende: אמר לו הקב"ה לשר של ים פלוט אותן ליבשה אמר לפניו רבוני של עולם כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה וחזר ונטל ממנו אמר לו אתן לך אחד ומחצה שכבר אמר לו רבש"ע יש עבד שחובט את רבו אמר לו נחל קישון יהא לי ערב מיד פלם אותן ליבשה . . . . . כי אתא סיסרא . . . . . אמר לו הקביה לנחל קישון לך והשלם ערבונך מיד גרפם נחל קישון והשלכן לים שנא' נחל קישון גרפם נחל קדומים מאי נחל קדומים נחל שנעשה ערב מקדם

Man sieht hieraus, welche Wandlungen derartige Sagengebilde durchgemacht haben. Während in der talmudischen Legende das Meer die Aegypter nicht herausgeben will und sie erst auf die göttliche Zusicherung, daß ihm dafür einst der Kischon anderes Menschenmaterial zuführen werde, ausliefert: will in der Fabel umgekehrt die Erde die Aegypter nicht aufnehmen, und erst auf die göttliche Zusicherung, daß dafür wieder einst der Kischon ihre Leichen begraben werde, nimmt sie sie auf.

Nicht recht verständlich ist die Furcht der Erde, daß sie, wie einst beim Tode Abels, für die Aufnahme der Aegypter-

Leichen von Gott zur Rechenschaft gezogen werden könnte. Welcher Vergleich zwischen dem unschuldig hingemordeten Abel und den auf ihrem Verfolgungszug gegen Israel in den wohlverdienten Tod gegangenen Aegyptern!?

Nur das von den Aegyptern in reuevoller Stunde abgelegte Bekenntniß: ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים (Ex. 9, 27), wofür ihnen Gott überhaupt nach Mechiltha und Midraschim ein Grab in der Erde bestimmt hat, nur dieses Bekenntniß der Aegypter kann und muß der Erde Furcht vor einer abzulegenden Rechenschaft eingeflößt haben.

Darin liegt auch die Lehre der Fabel, daß die reuevolle Ergebung des Sünders in die Gottesstrafe für seine Vergehen immer noch etwas Heilsames für ihn zur Folge hat.

Midrasch Echa Rabbathi a. a. O. geht unserer Fabel voran: א"ר ברכיה אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע לחמורים נאה קבורה אלו המצריים והיד (יחזקאל כ"ג) אשר בשר חמורים בשרם, und gleich darauf beginnt unsere Fabel mit: וא"ר ברכיה לפי שהיה הים וזרקן ליבשה ויבשה וזרקן לים, wo dann an den Schluß der Fabel angefügt wird ולעמך לא נאה קבורה[1]).

Darnach ist also die Fabel von Rabbi Berachja, der im vierten Jahrhundert geblüht hat, (s. unsere diesbezügliche Notiz Montsschr. 1880, S. 144) vorgebracht worden. Sie giebt sich dadurch einerseits als Stoßseufzer des tiefsten Schmerzes über die grausamen Judenverfolgungen unter Constantius und Gallus zu erkennen; anderseits soll sie wieder zur Ergebung in den unerforschlichen und unabänderlichen Willen Gottes, des Allgerechten, ermahnen.

---

[1]) Auch Schocher Tob a. a. O. lautet die Einleitung unserer Fabel: א"ר אמרה כנסת ישראל רבי"שע לחמורים נאה קבורה אלו המצריים שנאמר אשר בשר חמורים בשרם וכתיב נטית ימינך תבלעמו ארץ מלמד שהשליכם הים ליבשה und nach dem Schluß der Fabel heißt es hier gleichfalls: להם נאה קבורה ולחסידך לא נאה קבורה. Hier ist nur nach א"ר das Wort ברכיה ausgefallen und soll heißen אא"ר ברכיה.

Aus dieser Periode hatten wir bisher schon vier Fabeln, die nach unseren Auseinandersetzungen sich auf die Ereignisse unter Constantius und Gallus beziehen: von Rabbi Lewi zwei Fabeln: Die Lüge und das Laster. (Monatsschr. 1876, S. 499—503) und: Des Meeres Fluthen und der erzürnte Vogel, (Monatsschr. 1880, S. 71 bis 75) und von seinem jüngeren Zeitgenossen Rabbi Pinchas ebenfalls zwei Fabeln: Der Fuchs als Sänger, (Monatsschr. 1876, S. 497—499) ferner: Die alte und die junge Eselin und das Schwein (Monatsschr. 1880 S. 102—105). Nun haben wir von Rabbi Berachja, dem Bruder des eben genannten Rabbi Pinchas, (vgl. unsere vorhincitirte „Notiz") hier die fünfte Fabel, die die damalige Zeitgeschichte reflectirt.

So giebt sich uns ein kleiner, besonderer Fabelkreis aus einer Periode als das Werk dreier Zeitgenossen, darunter zweier Brüder, zu erkennen, die bemüht waren, die traurigbewegte Zeitgeschichte dem damaligen Geschlechte im Gewande der Fabel vorzuführen, um ihm einerseits in dieser populären Form Verständniß für sie beizubringen, anderseits aber wieder den lauernden Feinden dadurch unverständlich zu sein.

Später wurde von den Sammlern der verschiedenen Midraschim der Fabel dort ein Platz angewiesen, wo sie es gerade für passend hielten; so ist sie in Echa Rabbathi in dem Midraschcomplex zu משלה כשלוה, wo von den Leiden unter Nebukadnezar die Rede ist, untergebracht; im Schocher Tob hat sie wieder ihren Platz in dem Sagenkreis, der die Leiden unter Haman umgiebt.

Uebrigens scheint die Fabel älter und von Rabbi Berachja nur für seine Zeit und seinen Zweck hervorgeholt worden zu sein.

Wir kommen nun zur letzten Fabel, die aber in allen Stücken an die allererste und allerälteste Fabel, an die Fabel Jothams erinnert; sie ist wie diese ebenfalls eine Baum-fabel und ist in ihrer ursprünglichen Gestalt entschieden ihr nachgebildet.

Nennen wir sie:

Die Bäume vor dem Galgenbau Hamans.

Die Fabel kam in zwei wesentlich verschiedenen Gestalten auf uns. Sie folgt hier zuerst in der Gestalt, die ich für die ältere und ursprünglichere halte, obzwar sie einige Lücken und Cor-rupteln aufweist.

Targum Scheni zu Esther 7, 10 lautet sie:

מחיב [1]) וכן אמר אציקו לי אלניא וכל שחזיליא די שחליח מן יומי בראשיה דבר המדתא בעי מיסוק לאכסנדריא דבר פנדירא [2]) אחכנ"ש כולהון ועצו עצה מן דחמיה חמשין אמין יצטליב המן על רישיה. גופנא אמר קצרא אנא וליח אנא יכלא דיצטליב ברישי מחמה דמני נסבין חמר דניסוכין אדרא [3]) אמר יצטליב ברישי לא יכילנא דיצטליב ברישי דמני נסבין לכמריא ומני לכש אדם וחוה. זיתא אמר יצטליבו ברישי לא יכילנא דיצטליב ברישי דמני נסבין משחא למנרתא, חכים רזיא ברא יתי למפרע שטרא דעובריא נביא [4]) סב חרינא דיצטליב ברישיה. אמר

---

[1]) Hier ist ausgefallen קודשא בריך הוא und ist es zu ergänzen, wie wir es weiter finden, wo es weniger nothwendig ist als hier.

[2]) Ein interessanter Anachronismus! wie er so häufig in den Midraschim, namentlich in derartigen Partien, anzutreffen ist. Vergleiche die phantastische Genealogie Hamans in derselben Quelle. Ueberhaupt ist die ganze Redefigur בעי מסוק לאכסנדריא דבר פנדירא höchst originell und dürfte meines Wissens kaum ein zweites Mal in der Midrasch-Literatur vorkommen.

[3]) Hier kann unter אדרא keinesfalls die Ceder gemeint sein; es kann hier nur eine Art Feigenbaum darunter verstanden sein, wie die beiden weiter genannten Commentare richtig bemerken.

[4]) Nach der Tradition war jene Propheten-Witwe, die nach König. II, 4, durch das Werk Elischa's aus ihrem unerschöpflichen Oelkrug

דיקלא קדם נטריה, ידעין כל בני אנשא דהוא המן רשיעא בר בריה דאגג דעמלק כל מלכיא יהון קדמך דאת הוא אלהא וליח בר מינך ולך יאה למפרק בניא כמא דפריקתא ית אבהתא. מחיב קודשא בריך הוא ישר חילך כל מה דאמרת נסב יתך בעצה דיצטליב ברישך דאת זוגא לכנשתא דציון סבירא [1]) אמרת את רוגא דיצטליב ברישי לא יכילנא, די עלי אתו כל עמיא כולהון למיסב מן איבי לשבחא קדמך. פתח אסא פומיה [2]) ואמר די יצטליב בריש לא יכילנא. די עלי אמרין ששון ושמחה, ועוד די אנא שותף עם אחרונא. צוח בלוטא [3]) ואמר די יצטליב

---

ihre Schulden bezahlte und ihr Haus ernährte, die Wittwe Obadja's, des Prophetenbeschützers gegen Isebel. Siehe Targ. Jonathan und Raschi zur Stelle.

[1]) Die Stelle von אמר דיקלא bis דציון סבירא ist bisher unerklärt. Der in der Netter'schen Pentateuch-Ausgabe dem Targum Scheni beigedruckte kurze Commentar giebt nach בעצה ein diplomatisch schlaues וכו' und sagt gleich darauf ו"א להתלות בך für das im Texte stehende positive דיצטליב ברישך; er kann es nur conjunctivisch genommen haben, was er aber doch wenigstens sagen mußte, dann noch die jetzt erst recht unverständlichen Worte der Palme zu erklären hatte. Da ist David Zsieberschin in seinem פירוש zum Targ. Scheni Prag 1610 gerader; er emendirt einfach und liest im Texte דלא יצטליב ברישך. Meine weiter oben folgende Auffassung übergebe ich dem Urtheil der Leser.

[2]) Auffallenderweise heißt es hier nicht ebenfalls kurz אסא אמר, sondern פתח אסא פומיה ואמר? Sicher schwebt dem Targumisten vor das bekannte Bild des Midrasch הדס רומה לעין ערבה רומה לפה und steht hier אסא auch für ערבה, die in Esther Rabba separat auftritt. Darum lautet auch hier die Antwort: די עלי אמרין ששון, ושמחה, ועוד די אנא שותף עם אחרונא, weil diese Antwort für Beide, für הדס und ערבה paßt, während E. R., wie wir weiter sehen werden, eine andere Antwort hat, die nur für הדס paßt. Werden ja in E. R. ארז und תמר zu einer Figur zusammengenommen und sprechen gemeinschaftlich ein Wort wegen ihrer symbolischen Gemeinschaftlichkeit in einem Psalmvers; so erscheint hier אסא = הדס wegen der gleichen und gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Verwendung zugleich auch als Repräsentant für ערבה.

[3]) Auch hier heißt es nicht kurz בלוטא אמר, sondern צוח בלוטא ואמר, eine feine, sinnige Anspielung auf die stark rauschenden Waldbäume, als deren erster Repräsentant בלוטא hier auftritt. Vergleiche die Fabel: „Die Wald- und die Fruchtbäume" in meiner Abhandlung Monatsschr. 1876, S. 131, wo die Waldbäume gefragt werden: למה קולכם הולך und ihre Antwort das.

ברישי לא יכילנא דדבורה מניקתא דרבקה קבורה תחותוי קרא בוטמא[1]) ואמר די יצטליב ברישי לא יכילנא דאבשלום בריה דדוד אצטליב ברישי[2]) רומנא אמר די יצטליב ברישי לא יכילנא דצדיקי מתילן לקבלי. שמעו מני אמר ארזא זקפו יתיה להמן רשיעא ולעסרא בנוי על זקיפא די אסקין (wohl verschrieben für אתקין) לנפשיה.

Der Schluß läßt eigentlich darüber im Unklaren, aus welchem Holz doch schließlich der Galgen errichtet wurde. Die Ceder sagt nur, daß man Haman hängen solle an den Galgen, den er selbst errichtet hat, sie sagt aber keineswegs, daß man aus ihrem Holze den Galgen bauen solle.

Ferner hat die Stelle von אמר דיקלא bis דאת זוגא לכנשתא דציון סבירא keinen Sinn. Was sagt und will eigentlich die Palme? erklärt sie ihre Bereitwilligkeit vor Gott, aus sich das Material zum Galgen zu liefern und geht Gott darauf in seiner Antwort mit דיצטליב ברישך ein, wozu treten dann noch die anderen Bäume auf? und welchen Sinn hätte dann die Rede der Ceder am Schluße? Soll aber das דיצטליב ברישך in Gottes Antwort conjunctivisch genommen werden, und lehnte die Palme auch ab, dann versteht man erst recht nicht den langen Sermon der Palme.

Alle diese Schwierigkeiten, die die Commentatoren wohl gefühlt, aber nicht beseitigt haben, sind durch eine kleine Text-Verschiebung behoben. Das אמר דיקלא steht nicht an seinem rechten Platze. Es soll stehen am Schlusse vor אמר ארזא.

Die ganze Schlußstelle hat dann also zu lauten:

Für תחת האלון, Genes. 35, 8, hat Targ. Jerusch. II: תחות בלוטא. Abweichend heißt es im Aruch-Artikel בטם, תחת האלון תרג' בוטמא. Dies hat keines unserer Targumim. Onkelos und Pseudojonathan = Jerusch. I, haben בשיפולי מישרא und Jerusch. II בלוטא. Artikel בלט hat er wieder תחת האלון תרגום בלוטין.

[1]) Auch hier heißt es aus demselben Grunde: קרא בוטמא ואמר.

[2]) Absalom wird noch immer höher gestellt als Haman.

אמר דיקלא קרם נטוריה ידעין כל בני אנשא דהוא המן רשיעא בר בריה דאגג דעמלק כל מלכיא יהון קדמך דאת הוא אלהא ולית בר מינך ולך יאה למפרק בניא כמא דפריקתא ית אבהתא מחיב קודשא בריך הוא ישר חילך כל מה דאמרת נסב יתך בעצה דיצטליב ברישך דאת זנא לכנשתא דציון סבירא שמעון מני אמר ארזא וקוסמ יהוה להמן רשיעא ולעסרא בני על זקיפא די אסקן לנפשיה.

Darnach hätte die Palme sich bereit erklärt, sich zum Galgen für den Erbfeind Israels herzugeben und so das Werkzeug zur Erlösung Israels zu sein; dieses gefiel Gott so sehr, daß er sie dafür belobte, und die Ceder, diese biblische Zwillingsschwester der Palme, berichtete darauf, daß der Galgen für Haman schon fertig stehe. Im Uebrigen kann der Galgen ebensogut aus Palmen- wie aus Cederholz errichtet worden sein; die Ceder kündigt eben nur an, daß das weitere Conferiren der Bäume unnütz und überflüssig sei, weil der Galgen bereits errichtet sei, schweigt aber über das Material desselben. [1])

In der zweiten Gestalt erscheint sie Esther Rabba, Kap. 9, zu ויסב הדבר לפני המן ויעש העץ.

Daselbst heißt es: מאיזה עצים היה אותו העץ אמרו חכמים בשעה שבא להכיון קרא הקב"ה לכל עצי בראשית מי יתן עצמו ויתלה רשע זה עלין תאנה אמרה אני אתן את עצמי שממני מביאין ישראל בכורים ולא עוד אלא שנמשלו ישראל בבכורה הה"ד בבכורה בתאנה בראשיתה וגו' גפן אמרה אני אתן את עצמי שבי נמשלו ישראל הה"ד גפן ממצרים תסיע רמון אמר אני אתן עצמי שבי נמשלו ישראל שנא' כפלח הרמון רקתך אגוז אמר אני אתן את עצמי שבי נרמו ישראל הה"ד אל גנת

[1]) Will man die Targum-Fabel mit der weiter oben folgenden Midrasch-Fabel — wo der Galgen aus קוץ errichtet wird — durchaus wenigstens bezüglich des Endresultats in Einklang bringen, so steht auch Dem nichts im Wege, da ja die Ceder weiter nichts sagt und nichts sagen will, als der Galgen sei bereits fertig, gleichviel woraus, kann auch sein aus קוץ; nur wäre in diesem Falle seine Nichterwähnung befremdend.

אנו ירדתי א ת ר ו ג אמר אני אתן את עצמי שממני נטלין ישראל למצוה ה'ד ולקחתם לכם פרי עץ הדר וגו' ה ד ס אמר אני אתן את עצמי שנמשלו בי ישראל שנאמר והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה זית אמר אני אתן את עצמי שבי נמשלו ישראל שנאמר זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך ת פ ו ח אמר אני אתן את עצמי שבי נמשלו ישראל שנ' כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים וכתיב וריח אפך כתפוחים ד ק ל אמר אני אתן את עצמי שבי נמשלו ישראל ה'ד ואת קומתך דמתה לתמר ע צ י ש ט י ם ו ע צ י ב ר ו ש י ם אמרו אנו ניתן עצמנו שממנו נעשה המשכן ובנוה כהמ"ק א ר ז ו ת מ ר[1]) אמרו אנו ניתן עצמנו שאנו נמשלים לצדיק שנא' צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה ע ר ב ה אמרה אני אתן את עצמי שבי נמשלו ישראל שנא' כערבים על יבלי מים וממני נטלין למצוה לארבעת המינין שבלולב באותה שעה אמר ח ק ו ץ לפני הקב"ה רב"ש אני שאין לי על מה לתלות אתן את עצמי ויתלה טמא זה שאני נקרא שמי קוץ והוא קוץ מכאיב ונאה שיתלה קוץ על קוץ ו מ מ נ ו מ צ א ו ע ש א ו וכיון שהביאו לפניו הכינו על פתח ביתו וימוד את עצמו עליו להראות את עבדיו היאך יתלה מרדכי עליו השיבתו בת קול נאה לך העץ מחוקן לך העץ ששה ימי בראשית.

Nicht nur, daß hier das Endresultat ein anderes ist als in der Targumfabel, ist auch der ganze Gang der Fabel ein anderer, ja ein geradezu entgegengesetzter. Nach der Fassung des Targum lehnt jeder auftretende Baum wegen irgend eines an sich hervorgehobenen Vorzugs die etwaige ihm zugedachte Bestimmung zum Galgenbau Hamans von sich ab, indem jeder es für eine Schande und Entwürdigung hält, sich zum Galgen Hamans herzugeben. Nach dem Wortlaut des Rabba hingegen ist es umgekehrt: da streiten sich die Bäume noch um die Ehre, zum Galgen Hamans verwendet zu werden; jeder führt irgend einen Vorzug, ein Verdienst für sich ins Treffen, um dieser Galgen-Ehre theilhaft zu werden.

---

[1]) Trotz des schon vorgekommenen דקל wird hier תמר wegen der Gesellschaft des ארז noch einmal genannt.

Chanoch Sundl will zwar in seinem Commentar, um den Widerspruch in diesen beiden Fassungen zu beseitigen, das jedesmalige אני אתן את עצמי interrogativ als Ausruf der Verwunderung (בתמיה) nehmen, doch heißt dies dem Texte überhaupt Zwang anthun und spricht das letzte אני אתן את עצמי beim קץ, das ja einfach kategorisch genommen werden m u ß, gegen diese Auffassung.

Im Midrasch-Commentar יפ"ע wird ebenfalls das אני אתן את עצמי jedesmal im z u s a g e n d e n Sinne genommen.

Aber auch der Sammler des Jalkut faßte den Midrasch so auf. Im Jalkut Esther, § 1059, wird zu ויחלו את המן unsere Fabel so gegeben: קרא הקדוש ברוך הוא לעצים אמר מי ראוי מכם שיהלה המן עליו תאנה אמר ממני היו מביאים בכורים ונמשלו בי ישראל שנא' כבכורה בתאנה וגו' נפן אמר גפן ממצרים רמון כפלה הרמון אנו אל נגד אגוז אתרוג וכל ד' מינים ולקוחתם כם חפוח כחפוח בעצי היער ארז כארז בלבנון ישנה באוהה שעה קפץ קוץ לפני הקדוש ברוך הוא אמר רבון העולמים כל מה שבראת בעולמך לכבודך בראת ואלו כלם כבר מצאו להם זכות שלא לחנם נבראו ואני למה אני בעולמך אלא יהלה קוצץ בן קוצץ על הקוץ יבא מין אצל מינו דכתי והיו עמים משרפות סיד וכתיב ובליעל כקוץ מונד כולהם מיד קבל ממני הקדוש ברוך הוא תלאוהו עליו ובניו עמו.

(Fortsetzung folgt.)

Nachtrag.

Auch „Abba Gorion" bestätigt die Richtigkeit meiner Auffassung, daß das jedesmalige אני אתן את עצמי der einzelnen Bäume in der Midraschfabel im zusagenden Sinne — nicht fragend wie Sundl meint — zu nehmen sei.

Midrasch Abba Gorion, abgedruckt in Jellineks Beth Hamidrasch, Th. I, beginnt Kap. 7 mit unserer Fabel. Der Anfang laulet: ויחל את המן מה העץ הי' אמרו חכמים כשעה שבא להכינו שלח הקב"ה וקרא כל עצי בראשית ואמר להם מי יתן עצמו ויחלה וה רשע עליו תאנה אמרה אני אתן את נפשי וכו' . . . . . Dann lautet der Schluß: באותה שעה בא קין לפני הק"בה ואמר לפניו רבונו של עולם אין לפניך לא משוא פנים ולא מקח שוחד אני שאין בי זכות להיחלות אתן נפשי ויחלה טמא וה עלי מיד קבל ממנו . . . . Der קין trift also hier mit einer Apostrophe gegen die gehaltenen Reden der anderen Bäume vor Gott hin und sagt: „vor Dir, o Gott, giebt es keine Begünstigung des Ansehens und keine Bestechungs-Annahme;" das sagt doch klar und deutlich, die anderen Bäume werden nicht durch ihre vorgebrachten Vorzüge Gott bestechen, um von ihm auch noch diese Rolle zugetheilt zu erhalten; dadurch aber ist es evident, daß das אני אתן את עצמי auch bei den anderen Bäumen zusagend und nicht fragend zu nehmen ist.

Ebenso läßt auch Abba Gorion an einer andern Stelle den Galgen aus Ceder erbauen. Kap. 5 zu ויטב הדבר לפני המן heißt es: הלך וקצץ ארז מגינת הביתן . . . . וי"א פרשנדתא קנו היה אגמן בקרדונייא והביאו מחיכתו של נח והוציאו בחליל

ובומר והביתו על פתח ביתו . . . . כיון שהביט מרד עצמו עליו השיבתו בת קול נאה לך העץ מתוקן לך מששת ימי בראשית . . .

Daß Abba Gorion ein Urmidrasch ist, wie Grätz und Jellinek annehmen, habe ich auch Monatsschr. 1880, S. 72, Anm. 2, nachzuweisen versucht.

Es existirt noch eine dritte Version, wonach Holz vom Allerheiligsten zum Galgenbau verwendet wurde. Jalkut Esther § 10 59 heißt es: ויש אומרים באותה שעה בא אליהו זכור לברכה ונדמה לחרבונה אמר אדוני המלך יש עץ אחד בבית מבית קדש הקדשים גבוה חמשים אמה יצוה המלך לתלותו לקיים מה שנאמר יתנסח אע מן ביתיה וזקיף יתמחי עלוהי.

Smichow. Dr. Sam. Back.

Notizen.

1.

Die Frau des Turnus Rufus.

Wenn irgend ein in der talmudiſchen Literatur tradirtes hiſtoriſches Factum als authentiſch anzuſehen iſt, ſo iſt es die Veranlaſſung zur Aufhebung der Hadrianiſchen Edikte bezüglich des Religionszwanges. In zwei verſchiedenen Quellen wird dieſe Veranlaſſung auf die Berathung zurückgeführt, welche Juda b. Schamua' mit einer römiſchen Matrona gepflogen hat. Dieſe Quellen ſind gegeben in Roſch-ha-ſchana 19 a und Taanit 18 a und auch im Scholion zu Megillat Taanit zum letzten Gedenktage. Dieſe letzte Quelle ſcheint eine verlorene Stelle des Jeruſchalmi zu ſein, wie denn mehrere Scholien in dieſem Buche zur Motivirung der Halbfeiertage urſprünglich dieſem Talmud angehören. Da nun beide Quellen in den Hauptpunkten übereinſtimmen, und außerdem der Vorgang mit Jehuda b. Schamua' zuſammenhängt, welcher der tanaitiſchen Zeit angehört, ſo iſt die Tradition unzweifelhaft authentiſch.

Der Inhalt dieſer Tradition iſt folgender. Bei dem Gedenktag des 28. Adar iſt kurz angemerkt: An demſelben iſt die gute Botſchaft eingetroffen, daß ſie (die Juden) nicht mehr gezwungen werden, das Geſetz (oder näher Dreierlei) [1]) zu

---

[1]) Im Talmud ſind nur 3 aufgezählt: שלא יעסקו בתורה ושלא ישעבדו לאלילים; das iſt aber entſchieden ein ſpäterer Zuſatz. Denn das Scholion ſpricht ſelbſt von 3 מצות und אותו היום שהתירו שלש מצות הללו עשאוה יום טוב. Obwohl Hadrian auf dem Platze des Tempel-

übertreten: die Lehrversammlung einzustellen, Beschneidung und Sabbat aufzugeben: ולא יעידון מאוריתא (M. T. מפקנבי אוריתא). Dazu die Motivirung, Jehuda b. Schamua' und seine Genossen haben sich Rath erholt, wie die Hadrianische Verfolgung abgestellt werden sollte, von einer Matrone, bei welcher die Großen Roms zu verkehren pflegten (נטלו עצה ממטרונית אחת שכל גדולי רומי מצוין אצלה, so richtig in M. T.). Sie habe ihnen darauf gerathen, in der Nacht eine laute Klage anzustellen. Das hätten

---

berges eine Jupiterstatue aufstellen ließ, so hat er doch den Götzencultus nicht aufgezwungen. Ferner, obwohl hier nur drei Punkte namhaft gemacht werden, so ist doch anderweitig bekannt, daß jede religiöse Uebung, selbst ein Brauch, der einen religiösen Anstrich hatte, wie das Heirathen am Mittwoch, verboten war. Indessen diese drei galten als fundamental zur Erhaltung des Judenthums, und daher wurde darauf Todesstrafe gesetzt, die übrigen dagegen scheinen leichtere Strafen nach sich gezogen zu haben. Aus einer Notiz, welche von dem Babylonier R' Nathan, einem Zeitgenossen der Hadrianischen Verfolgung, stammt, kann man das verhängte Strafmaß erkennen. Nur ist die Notiz nicht unverdorben geblieben (Mechilta Jetro VI) lautet sie: ר' נתן אומר לאוהבי ולשומרי מצותי אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על מצותי מה לך יוצא ליהרג? על שמלתי את בני. מה לך יוצא לישרף? על שקראתי בתורה. מה לך יוצא לייצלב? על שאכלתי מצה. מה לך לוקה מא פרטל על שנטלתי את הלולב (flegellum). Anders in Leviticus Rabba No. 32: מה לך יוצליסקל? על שמלתי את בני. מה לך יוצא לישרף? על ששמרתי את השבתי מה לך יוצא ליהרג? על שאכלתי מצה. מה לך לוקה בפרגול על שנטלתי לילב, על שהנחתי תפילין, על שב שהטלתי תכלת, על שעשיתי רצון אבי שבשמים ungenau wiedergegeben in Jalkut zu Ps. 12), wieder anders Midrasch zu Psalm 12, correkter gegeben Jalkut zu Zacharia No. 581: מה לך יוצא ייסקל? על ששמרתי את השבת. מה לך יוצא לישרף? על שאכלתי את המצה. מה לך יוצא ליהרג? על שמלתי את בני. מה לך לוקה בפרגל על שעשיתי רצון אבי שבשמים. Offenbar fehlt in Mechilta die Strafe auf Sabbatbeobachtung, welche in den beiden anderen Stellen aufgeführt wird, und wiederum fehlt in diesen die Strafe auf Beschäftigung mit der Thora, d. h. mit Lehrversammlungen, welche Mechilta hat. Da nun diese drei Momente, Beschneidung, Sabbat und Lehrthätigkeit, als die wichtigsten galten, wie Megillat Taanit deutlich hat, so müssen nur auf diese Todesstrafe verhängt gewesen sein לישרף ליצלב, ליסקל, dagegen für die übrigen, selbst für מצה nur Leibesstrafe mit dem Flagellum.

sie auch gethan עמדו השניט בלילה und geklagt: „O Himmel! Sind wir nicht eure Brüder, nicht Söhne desselben Vaters und derselben Mutter, warum werden wir mehr als andere Völker verfolgt"? In Folge dessen seien die Verfolgungsdekrete aufgehoben worden. Zur Orientirung dient das Factum, daß Hadrians Nachfolger in der That das Verbot der Beschneidung aufgehoben hat. Diese Bestimmung des Antoninus Pius ist nur deßwegen in der römischen Gesetzsammlung erwähnt, weil sich daran der Zusatz knüpft, daß die Beschneidung an andern Volksgenossen vollzogen, als Castration bestraft werden sollte. Wenn also Antoninus I dieses von Hadrian auferlegte Verbot aufgehoben hat, so wird es wohl damit seine Richtigkeit haben, daß er auch die übrigen und überhaupt das ganze Verfolgungssystem aufgehoben hat. Aber er muß sich doch durch irgend welchen Einfluß haben bestimmen lassen, von der Härte seines Vorgängers gegen die Juden abzugehen? Ohne ein günstiges Votum von dem höchsten Beamten in Palästina über diese Angelegenheit hätte der Kaiser sich schwerlich zur Systemänderung bestimmen lassen. Auch davon kann man sagen: „cherchez la femme".

Die Darstellung in den Quellen, daß die Juden in der Nacht um Erbarmen geklagt hätten, erinnert an die Scenen zur Zeit des Kaisers Caligula, als Petronius den Auftrag erhalten hatte, eine Bildsäule in dem Allerheiligsten aufzustellen. Viele Myriaden Juden versammelten sich und flehten den Statthalter an, von dem Vorhaben abzustehen oder sich bei dem Kaiser zum Widerruf des Befehles zu verwenden. Auch bei dieser Gelegenheit galt es, den Statthalter zu gewinnen, Fürsprache zu Gunsten der Juden bei dem Kaiser einzulegen. Diesen weisen Rath hat aber die Matrona ertheilt, und wenn er Erfolg hatte, müssen wir uns den Vorgang derart denken, daß der Statthalter dem Kaiser einen günstigen Bericht erstattet und dieser sich davon hat bestimmen lassen, die Hadrianischen Dekrete aufzuheben.

Die Scene, wo die Judäer in der Nacht Klagelaute ausstoßen: „O Himmel“ ꝛc. müssen wir uns in Cäsarea, dem Residenzort des Stadthalters, denken. Die Matrona, bei welcher „die Großen Roms“, d. h. die Vornehmen, zu verkehren pflegten, kann eben nur in Cäsarea gedacht werden. Sie war es, welche den Juden den Rath ertheilt hatte, die Klagescene zu veranstalten. Selbstverständlich hat sie diesen Rath heimlich ertheilt, und muß sich davon Erfolg versprochen haben. Kurz sie muß unterrichtet gewesen sein, daß eine Umstimmung zu Gunsten der Juden wahrscheinlich sein dürfte.

Und nun noch Eins. Wenn Juda b. Schamua' und seine Genossen diese Matrona heimlich um Rath angegangen sind, wie diese grausigen Ausnahmegesetze gegen sie revocirt werden sollten, müssen sie dieselbe als ihre Gönnerin gekannt haben. Sonst wäre ihr Schritt eine Thorheit gewesen.

Nach diesen sich von selbst ergebenden Voraussetzungen kann man vielleicht darauf kommen, wer diese den Juden günstige Matrona gewesen ist.

Der Stadthalter oder Procurator von Palästina zur Zeit der Hadrianischen Verfolgung war Rufus, dessen Vorname zweifelhaft ist ob Tinius, Ticinius oder Titus Annius, und im babylonischen Talmud und auch anderweitig טורנוס רופוס geschrieben ist, was ebenfalls zweifelhaft ist, ob טורנוס Tyrannus bedeuten soll oder blos verschrieben ist statt טונוס, wie Jeruschalmi hat. Er war es, der den Pflug über den Platz zog, wo ehemals der Tempel gestanden hatte. Er hatte R' Akiba in Cäsarea hinrichten lassen und gewiß auch die übrigen Märtyrer dieser Zeit. Um so auffallender ist die Tradition, daß seine Frau Sympathie für das Judenthum gehabt hat oder gar Proselytin geworden ist. Es ist zwar sagenhaft tradirt, daß R. Akiba's Reichthum unter Anderen von der Frau des Rufus stammte (Nedarim 50 b · · · מן שית מילי איעתר ר' עקיבא

יתן אשתו של טורנוס רופוס, und noch märchenhafter die Veranlaſſung, wodurch ſie ganz und gar zum Judenthum übergetreten ſei, wie ſie in einer nachtalmudiſchen Sage erzählt wird (Commentatoren z. St.). Aber ſo wie der Sage, daß R' Akiba durch Ketia bar Schalom, d. h. durch Flavius Clemens, reich geworden ſei, ein Körnchen geſchichtlicher Wirklichkeit zu Grunde liegt, daß dieſer Verwandte der Kaiſer Titus und Domitians Sympathie für das Judenthum empfand, ebenſo liegt dieſer Sage das Thatſächliche zu Grunde, daß Rufus' Frau eine gewiſſe Neigung zum Judenthum gehabt haben muß. R' Akiba wurde nämlich von den ſpätern Geſchlechtern als der würdigſte Repräſentant des Judenthums angeſehen, der das Höchſte der Geſetzesfrömmigkeit und der Geſetzeskunde erreicht habe, und eine Gunſtbezeugung, die ihm erwieſen wurde, galt ſo viel wie dem Judenthume erwieſen und umgekehrt. Wenn nun erzählt wird, Rufus' Frau und Ketia, d. h. Clemens haben Akiba reiche Geſchenke hinterlaſſen, ſo bedeutet dies in der Sprache der Agada: ſie ſeien Proſelyten geworden. — Verwunderlich wäre es nicht, daß ſie Bewunderung für das Judenthum durch den Todesmuth ſeiner Bekenner empfunden hat. In ihrer Nähe iſt R' Akiba und die übrigen Märtyrer dieſer Zeit dem Tode geweiht worden, und ſie ſtarben ſämmtlich mit dem Bekenntniß des Judenthums auf den verſtummenden Lippen. Hingebende Märtyrer pflegen Bekehrungen zu erwecken. Ohnehin iſt die Matrona, bei welcher die römiſchen Vornehmen in Cäſarea zu verkehren pflegten, als Frau des Höchſtgeſtellten, alſo des Procurators erkennbar, und wenn ſie einen guten Rath ertheilt hat, ſo muß ſie irgend wie für das Judenthum gewonnen geweſen ſein.

War Rufus' Frau eine Proſelytin, oder hatte ſie auch nur Zuneigung zu dem Judenthume oder Mitleid mit den Juden empfunden, ſo iſt die ganze Erzählung von der Veranlaſſung des Gedenktages des 28 t. Adar durchaus hiſtoriſch erklärlich. Juda b. Schamua'

und seine Genossen, welche Kunde von ihrer Zuneigung gehabt haben müssen, berielhen sich mit ihr, durch welche Mittel der grausamen Verfolgung ein Ende gemacht werden könnte. Sie rieth ihnen, in der Nacht vor dem Hause des Procurators Wehcklagen über die erlittene grausige Verfolgung um des Gesetzes willen laut zu rufen, und als sie es gethan hatten, konnte es einer klugen Frau nicht schwer werden, ihren Gatten weich zu stimmen nnd ihn zu bestimmen, einen günstigen Bericht an den Kaiser über das Verhalten oder die Ungefährlichkeit der Juden nach der Decimirung der Bewohner des Landes einzusenden. Und Antoninus Pius, welchen die Römer einen zweiten Numa nannten, mochte bei seinem milden Wesen kein Bedenken dagegen gehabt haben, wenn die Juden einmal in der Woche von der Arbeit feier, ihre Kinder beschneiden und Vorträge halten und discuttiren. So i stin Folge des Rathes der „Matrona" ein günstiger Bescheid, eine frohe Botschaft eingetroffen, daß die Hadrianischen Dekrete aufgehoben seien. Mit einem Worte die Erzählung erhält erst das rechte Relief, wenn die Matrona Rufus' Frau gewesen ist.

Von Juda b. Schamua', welcher bei dieser Angelegenheit eine hervorragende Rolle gespielt haben muß, da sein Name dabei genannt wird, ist eine Kleinigkeit zu bemerken. Sein Name kommt sonst gar wenig vor; ob er ein Bruder des Eleasar b. Schamua' war, der so oft in der talmudischen Literatur genannt wird, ist nicht ganz sicher. Ein Gesetzeslehrer war er keineswegs, da er nicht einmal mit dem Titel Rabbi aufgeführt wird. Er scheint vielmehr ein reicher Heerdenbesitzer gewesen zu sein, denn es wird erzählt, daß Wölfe einst in den Heerden seiner Söhne mehr als dreihundert Kleinvieh zerrissen haben [1]). Der im Talmud erbrachte Beweis, daß er ein Jünger

[1]) Jeruschalmi Beza 60 a מעשה בבניו שר' יהודה בן שמוע שבקעו להם

R' Meïrs gewesen sei (R.-ha-Sch. 19 a Parall. Sabbat 15 b), ist wenig stichhaltig. Denn משום ר' מאיר involvirt noch nicht die Jüngerschaft, und will nur sagen, daß er es im Namen R' Meïrs gehört hat. Der Beweis will eigentlich nur geführt sein, daß Juda b. Schamua' nach der Tempelzerstörung gelebt hat. Das Citat ist überhaupt nicht ganz correct, es lautet in der Tosefta Kelim (Batra VII 9, ed. Zuckermandel p. 597) anders als in den beiden Talmuden. Die LA. ר' שמעון ב גמליאל אומר יהודה ב שמוע מטמא משום ר"מ ist überhaupt unrichtig. Denn wenn R' Simon b. Gamaliel, R. Meïrs Zeitgenosse, eine Tradition von Juda b. Sch. mitgetheilt hat, dann müßte dieser älter als Beide gewesen sein. Daher empfiehlt sich die angemerkte LA. רשב"ג statt רש"בא, d. h. R' Simon b. Eleasar, der später gelebt hat, theilt einen Ausspruch dieses Juda mit. Bewiesen ist nur aus diesem Citat, daß Juda b. Schamua' ein Zeitgenosse R' Meïrs, d. h. der Jünger R' Akiba's gewesen ist. Er kann also nach Hadrians Tode und dem Regierungsanfange Antoninus Pius bereits im Mannesalter gestanden und sich mit der „Matrona" in Cäsarea in Verkehr gesetzt haben.

2.

Die Bedeutung des Verbums גלע.

Dreimal kommt der Stamm גלע als Verbum in den Sprüchen vor und zwar in Hitpael-Form, und die Ausleger, wie die Lexicographen haben den allerdings nicht sehr verständ-

---

ואבים יותר משלש מאות. Auch das. Aboda Sara 41 c, aber falsch בבנו שבקעו להם zu l. בבניו.

lichen Sinn der drei Stellen noch mehr verdunkelt, weil sie von einer Nebenbedeutung des Wortes ausgehend, einen falschen Sinn hineingelegt haben. Der Stamm גלע bedeutet nämlich im Arabischen unter Anderm „die Zähne fletschen", aber nur in einer Nebenbedeutung, welche keineswegs die „höhnende Erbitterung" oder gar „irritare, reizen", involvirt. Sämmtliche Bedeutungen, welche das Wort im Arabischen hat, lassen sich auf den Begriff: „etwas offen zeigen" zurückführen, z. B. die padenda oder die Zähne offen zeigen, d. h. die Lippen auseinander halten. Daher auch die Bedeutung: „entblößt" und „schamlos". גלע bedeutet auch removere praeputium a glande, d. h. durch die Entfernung der Vorhaut die Eichel offen legen. Daher im Syrischen גלע beschneiden. Aber die Bedeutung „im Streite erbittern" hat es keineswegs. Daher kann das dreimal vorkommende Verbum in den Proverbien התגלע durchaus nicht den Sinn haben, „gereizt oder erbittert werden".

Die Grundbedeutung, welche dieser Stamm im Arabischen hat, kommt auch im Neuhebräischen der Mischna und im Chaldäischen des Talmuds vor. Nidda 58 b zweimal אם יש בה מכה והיא יכולה לְהִתְגַּלֵּע ולהזיא דם. Der Sinn ist, wenn die Wunde aufbrechen, sich geöffnet zeigen und bluten kann. Aruch erklärt es auch, gewiß nach der Auslegung des R' Hai, gleichbedeutend mit dem Arabischen: להגלע: פירוש אזר: אם יש בה מכה והיא יכולה להתגלות . וזהו עיקר יפן והוא בלשון ישמעאל. Die Bedeutung ist also „öffnen, sich offen zeigen", verwandt mit גלה (aber nicht identisch). In einer chaldäisch gehaltenen Stelle hat גלע die Bedeutung „offen, unverdeckt, klar machen, auseinanderlegen, explicare". R' Jehuda, später Redakteur der Mischna, war in seiner Jugend im Lehrhause des Eleasar b. Schamua', und die Jünger haben ihn durch Schikane verhindert, eine Tradition zu

erfassen. Darauf wird die Frage aufgeworfen, warum sie das gethan haben, etwa weil sie ihn unwürdig gehalten haben oder aus einem anderen Grunde? Der Wortlaut ist (Jebam. VIII Ende p. 9 d): ולמה? משום שלא לגרוע (l. לגלע) בו, או משום שאינו כדיי? מה נפק מן ביניהון? היה דרכו לגלע אין תימר משום שלא לגלע בו הרי גלועו בידוי: הוי ליח טעמא דלא (l. אלא) משום שאינו כדיי: מה היה לו לגלע? יורש מעיד וכל.

Ganz ohne Zweifel ist hier der Sinn לגלע und גלוע, „deutlich und ausführlich auseinanderlegen, Alles erklären, was zur Sache gehört.

Hat nun der Stamm גלע im Hebräischen, wie im Arabischen die Bedeutung: „öffnen, auseinandermachen, auseinanderlegen", dann ist eine der drei Stellen in den Sprüchen einfach erklärlich (17, 14): ולפני התגלע הריב נטוש. Der Sinn ist klar. Wenn auch der Beginn eines Wortwechsels, (altercatio, מדון) sehr gering ist, etwa wie die schmale Oeffnung eines Felsens, aus dem ein wenig Wasser hervorquillt (פ'טר מים), so kann er doch große und unangenehme Dimensionen annehmen, und in einen heftigen Streit (ריב) ausarten, wie aus einem winzigen Wasserquell eine Ueberschwemmung (פרץ מים) entstehen kann. Daher ist es rathsam, ehe der Streit ausbricht, aufbricht, sich erweitert sich offen zeigt (לפני התגלע הריב), ihn zu verlassen.

Die zweite Stelle (18, 1) לתאוה יבקש נפרד ובכל תושיה יתגלע, kann gar nicht nach dem Verbum גלע erklärt werden, wenn man den ersten Halbvers richtig auffaßt. Das Wort לתאוה ist gewiß hier ein Fehler, und es giebt keinen Sinn, wenn man den Halbv. erklärt: „nach Gelüste sucht nie Spaltung Liebender". Die richtige LA. bieten die LXX: *προφάσεις ζητεῖ ἀνὴρ βουλόμενος χορίζεσθαι ἀπὸ φίλων*. Ebenso Vulgata, nach Vorwand sucht. Also zu l. לתואנה. Wer sich von seinen Freunden trennen will, sucht nach einem Vorwand.

Folglich paßt zu diesem Halbvers nur der Sinn, wie Peschito ומסיק באולפנא טבא wiedergiebt בכל תושיה יתגלע und „spottet jeder guten Lehre“ (wenn man ihm vorhält, daß die Trennung und Isolirung von Verwandten und Freunden nachtheilig für ihn werden könnte). Aber יתגלע kann doch nicht „spotten“ bedeuten; folglich muß man lesen יִלְעִיג oder יִלְעַג. Es ist transponirt von לעג „spotten“ [1]).

Die dritte Stelle (20, 3) כבוד לאיש שבת מריב וכל אויל יתגלע ist dunkel. Auch hier giebt Pesch. das Verbum durch מסיק „spotten“ wieder; aber es paßt durchaus nicht. Noch weniger paßt die vulgäre Auslegung, von der angeblichen Bedeutung גלע ausgehend; „jeder Thor fletscht die Zähne“. Hier steckt gewiß eine Corruptel.

Außer diesen Stellen kommt das Verbum גלע in seiner richtigen Bedeutung vor, wo es nicht beachtet wurde. Jesaia 25, 7: ובלע בדר הזה פני הלום הלום וגו'. Die vulgäre Erklärung „vernichten“ ist Unsinn. „Den Schleier vernichten“! und noch dazu פני הלום die „Oberfläche des Schleiers“! Entschieden ist dafür zu lesen וגִלַּע פני הלום, er wird „bloßlegen, offen machen, entblößen die Oberfläche des Schleiers“.

Dieselbe Verwechselung scheint auch Sprüche 19, 28 zu Grunde zu liegen ופי רשעים יבלע אן. Zu lesen יגלע אן: „der Mund der Frevler macht offen, offenkundig das Unrecht“. Die Verwechselung von ב mit ג und überhaupt mit dem K-Laut ist nicht selten.

---

[1]) Die Stämme, welche den Guttural ע mit dem Liquida ל haben, werden auch sonst verwechselt. לעג bedeutet „spotten“ und עלג „stammeln, stottern, undeutlich sprechen“. Also לשון עלגים ist richtig. Dabei kommt aber auch vor Jesaia 28, 12: בלעגי שפה statt בעלגי שפה und das. 33, 19: נלעג לשון statt נעלג לשון.

3.

Mar-Samuels Kalenderkunde.

Mar-Samuel, welcher von ſich rühmte, daß er einen feſten Kalender berechnen konnte (גולה לכלה יכילנא לתקוני Roſch ha-ſchana 20 b), der einen Brief an R' Jochanan ſchrieb, in welchem er die Jahresform von 60 Jahren im Voraus berechnet hatte, כתב שדר ליה (שמואל) עבורא דשיתין שנין (Chullin 95 b), wird doch wohl das ABC des Kalenderweſens gekannt haben. Nun iſt das Elementarſte darin, daß das Novilunium nach der Berechnung mindeſtens um Mittag eintreffen muß, wenn der folgende Tag als Neumondtag angeſehen werden ſoll. Trifft es ſpäter ein, ſo kann es im Beginn des Abends (in der ſechſten Stunde nach alter Berechnung) nicht ſichtbar ſein. Ein Theil des Abends würde alſo zum voraufgehenden Monat gehören, und der Neumondtag würde alſo nicht mit dem Abend beginnen können צריך שיהא לילה ויום מן החדש (Roſch ha-ſchana daſ.). Es iſt die Berechnung, welche im Talmud unter נולד קודם חצות und נולד אחר חצות angedeutet wird und ſpäter unter der Formel מולד זק gegeben iſt. Nun wird im Talmud daſ. erzählt, daß Samuel, als er von ſich rühmte, einen Kalender berechnen zu können, von R' Simlai's Vater interpellirt worden ſei, ob er dieſen Unterſchied auch wüßte, und als er beſchämt ſeine Unwiſſenheit in dieſem Punkte eingeſtanden, hätte ihm der Interpellirende bedeutet, daß er wohl auch in manchen andern Punkten, die zum Geheimniß der Kalenderkunde gehören, unwiſſend ſei. אמר ליה אבא אבוה דר' שמלאי ידע מר האי מלתא דחניא בסוד העיבור: נולד קודם חצות או נולד אחר חצות? א"ל לא. א"ל מדהא לא ידע מר. אוכא מילי אחריניתא דלא ידע מר.

Wenn Mar-Samuel dieſes Elementare nicht gewußt haben ſollte,

dann war sein Rühmen, eine Kalenderordnung zu fixiren, eitel Prahlerei, wovon aber sein gediegenes Wesen weit entfernt war.

Indessen findet sich eine Notiz in der Pesikta, daß Mar-Samuel diese Regel wohl gewußt, ja, daß er selbst sie tradirt und daß gerade R' Simlai sie von ihm erfahren hat (Pes. di R' Kahana ed. Buber 54 b): שמלאי תני כשם שמואל כל חודש שלא נלד קודם לשש ביום אין כח בעין לראותו. So nach dem Oxforder Codex. Jalkut hat zwar, wie einen längeren Passus, so auch die LA. ר' שמואל בר אבא (zu Pentateuch No. 191). Aber auch die Pesikta Rabbati hat dieselbe LA. (No. XV ed. Friedmann p. 98 a) ר' שמלאי תני כשם שמואל.

Ich halte demnach die Unterredung zwischen R' Simlai's Vater und Samuel über Kalenderkunde in Babli für apokryph. In Palästina perhorrescirte man die Berechnung der Neumonde, weil sie geeignet war, die Prärogative des heiligen Landes und des Patriarchen zu schmälern. Ja, man wälzte das Unglück, das Mar-Samuels Töchter getroffen, daß sie in Gefangenschaft gerathen und nach Tiberias gebracht worden waren, auf des Vaters Schuld, daß er eine Kalenderordnung hat fixiren wollen. So hat man ihm auch Unwissenheit bezüglich der einfachsten Regel zuschreiben wollen, um seine Competenz in dieser Sache zu bestreiten. Es ist überhaupt fraglich, ob R' Simlai's Vater Abba geheißen hat, wie daselbst angegeben ist.

Auch ist es mehr als ungewiß, ob R' Simlai's Vater mit Mar-Samuel in Babylonien hat Verkehr haben können. Denn R' Simlai stammte aus Lydda in Palästina, welches zu Daroma דרום gerechnet wurde. Es wird daher als ר' שמלאי הדרומי bezeichnet, und im Babli ist richtig angegeben, wie zu ihm gesagt wurde את מלד ומחזר בנהרדעא (Pesachim 62 b. Die LA. in Jeruschalmi das. 32 a את נהרדעי ודר בדרום ist falsch; es muß heißen את דרומי ודר בנהרדעא). R' Simlai verkehrte daher mit den Gesetzeslehrern in Palästina; er war famulus

(שמעיה) des Patriarchen R' Jehuda II und des R' Jannai. Nur hin und wieder macht er Abstecher nach Babylonien. Von seinem Vater dagegen ist nicht bekannt, daß er Palästina verlassen hätte. Wie könnte er daher mit Mar-Samuel, als dieser bereits in Nahardea eine Autorität war, eine Unterredung gehabt haben? Kurz, verschiedene Momente führen darauf, daß Mar-Samuels Eingeständniß von seiner Unwissenheit in בסח העיבור apokryph und tendentiös ist. Weiß hat auf diese an sich schon verdächtige Erzählung zu viel gebaut (zur Geschichte der jüd. Tradition III p. 176).

Graetz.

Abhandlungen.

Ueberbleibsel der sabbatianischen Sekte in Salonichi.

Die Mohammedaner schätzen den Werth der verschiedenen Religionen nach der Zahl der aus ihnen hervorgegangenen Sekten; je größer diese, desto vortrefflicher die Religion. Sie rühmen daher an dem Islam, daß er dem Judenthum und Christenthum an Sekten überlegen sei. So ganz absurd ist diese Beurtheilung nicht. Wenn eine Religion ihren Anhängern eine so energische Ueberzeugung einflößt, daß sie, völlig getrennt von dem Urstocke, doch ein selbstständiges Leben in der ungünstigen Lage eine Zeit lang fortführt, so muß die Religion, aus welcher die separirte Sekte ihre Existenzberechtigung schöpft, und die sie nicht fahren lassen mag, durchaus Wahrheit enthalten und einen höheren Ursprung haben. Ganz besonders könnte dieses Argument von der noch existirenden Sekte der Sabbatianer geführt werden. Zwei Jahrhunderte sind seit ihrer Entstehung verflossen. Ihr Stifter Sabbatai Zewi aus Smyrna und seine Anhänger gingen zum Islam über, die folgenden Generationen galten stets und gelten noch heute als Mohammedaner. Und nichts desto weniger haben sie Manches vom Judenthum

behalten, betrachten sich als Juden und leben heimlich als solche, auf die Gefahr hin, von den mohammedanischen weltlichen und geistlichen Behörden als Ungläubige oder als Renegaten der schwersten Züchtigung unterworfen zu werden. Beweist dieses zähe Festhalten am Judenthume nicht die Vortrefflichkeit desselben?

Die Thatsache von den Ueberbleibseln dieser Sekte, welche trotz ihrer muselmännischen Haltung von den Türken Ungläubige Dönmé (Deunmeh) genannt werden, ist allerdings bekannt. Carl Braun hat vor wenigen Jahren (1876) in der Erinnerung aus seiner türkischen Reise etwas über die Dönmé berichtet [1]). Aber wie dunkel ist diese Kunde! Da diese Sabbatianer ihr Wesen mit peinlichster Sorgfalt verborgen halten, so kann selbstverständlich davon nur wenig in die Oeffentlichkeit dringen. Daher bemerkt Braun, daß die abenteuerlichsten Gerüchte über diese Sekte in Umlauf sind. Er selbst hat auch nur Dürftiges über sie erfahren können.

Um so interessanter wird es für die Leser sein, Wesen, Glaubensbekenntniß und Gebräuche dieser Sekte nach der Schilderung einiger Anhänger derselben kennen zu lernen. Ich bin so glücklich durch Vermittelung eines lieben französischen Freundes, — dessen Namen, so wie die Namen der Sabbatianer, welch deren in tiefes Geheimniß gehülltes Verhalten demselben mitgetheilt haben, — verschwiegen werden müssen, höchst Interessantes aus diesem Conventikel erfahren zu haben. Ich kann indeß die Versicherung geben, daß die weiterfolgende Schilderung völlig authentisch ist. Ich werde sie zum größtentheil in wörtlicher Uebersetzung aus dem Französischen und in der Reihenfolge wiedergeben, wie sie mir zugegangen ist. Nur das Allgemeinste schicke ich zur Orientirung voraus.

---

[1]) Vgl. Monatsschr. Jg. 1877, S. 130 fg.

Diese Sekte, welche sich selbst Maiminim (Gläubige) nennt, existirt nur noch in Salonichi. Sie zählt ungefähr 1000 Familien (das stimmt mit Brauns Angabe, welche ihre Zahl auf circa 4000 Seelen bestimmte). Diese sind in drei Sekten gespalten, welche, wie sich zeigen wird, einander nicht sehr hold sind. Die eine Untersekte nennt sich Smyrli und führt ihren Ursprung auf Sabbataï Zewi selbst zurück. Die zweite nennt sich Jakubiten nach Jakob Queribo, dem Schwiegersohn (richtiger dem Schwager) Sabbattaï's, der sich ebenfalls als Messias ausgegeben, und den die Ursabbatianer nicht anerkannt haben. Die dritte Untersekte nennt sich nach einem von seinen Anhängern ebenfalls als Messias verehrten Manne Osman Baba, der erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts aufgetaucht ist. Die historischen Erinnerungen an diese drei Sektenstifter sind indeß bei den Referenten außerordentlich getrübt, oder ganz falsch. Darüber sind wir gründlicher unterrichtet. Den historischen Bericht über den Ursprung, wie diese ihn mittheilen, werde ich zuletzt folgen lassen.

Die Glaubensartikel und Gebräuche der Sabbatianer von Salonichi gebe ich in der Reihenfolge des mir zugegangenen Referats in wörtlicher Uebersetzung.

I.

1. Gott ist einzig und Sabbataï sein Prophet. Adam, Abraham, Jakob, Moses, selbst Esther und so weiter sind nur Theile von Sabbataïs Seele. Deßwegen behaupten die Maiminim, daß Sabbataï 18 mal auf die Welt gekommen ist unter dem Namen von Adam, Abraham ꝛc.

2. Die Welt ist für die Maiminim geschaffen worden. Die Muselmänner haben nur die Bestimmung, diese zu schützen.

Daher der Spruch der Maminim: es giebt kein Ei ohne Schale.

3. Die Nicht-Iſraeliten heißen Kelipas [1]).

4. Ein Gläubiger darf ſich nicht mit einer Kelipa verheirathen, auch nicht mit einer Jüdin, bis die Iſraeliten anerkennen, daß Sabbatai der Meſſias ſei.

5. Das Paradies iſt zugewieſen den Maiminim und den Iſraeliten.

6. Die Seelen der Kelipas gehen mit dem Körper in der niedern Welt unter.

7. Die Iſraeliten ſind nicht Maiminim, aber ſie werden eines Tages dahin gelangen, die Wahrheit zu erkennen und werden zugeſtehen, daß Jakob, Moſes ꝛc. nur ein Theil von Sabbatai's Seele ſeien.

8. „Was eure Rechte, Pflichten und Geſchäfte betrifft, unterwerfet euch den Geſetzen Moſes'".

9. „Haſſet die Iſraeliten nicht, denn ſie werden bald eure Brüder werden".

10. „Ihr werdet beſtraft werden, wenn ihr von eurer Religion zu einem Kelipa oder einem Iſraeliten ſprechet. Die Iſraeliten werden von dem Schöpfer inſpirirt (auf den rechten Weg geführt) werden; es obliegt auch nicht, ihnen den Weg zum Paradies zu zeigen".

11. „Eure erſte Pflicht iſt, die Eigenſchaft als Muſel-

---

[1]) Dieſe Benennung ſtammt aus der kabbaliſtiſchen Anſchauung und wird im Sohar unter den verſchiedenen Wendungen gebraucht. Mit קְלִיפָה, die „Schale", bezeichnet die Kabbala die grobe Materie, den Gegenſatz gegen die reingeiſtigen Potenzen סְפִירוֹת, die Vergröberung der unterſten Sephira. Dieſe verhindert den Erguß der göttlichen Segensfülle über die Welt. Wie die Gnoſtiker eine Menſchenklaſſe als Hyliker oder Choiker bezeichnet haben, welche ihren Urſprung in der Materie haben, eben ſo die Kabbaliſten unter der Benennung קְלִיפָה, die Schale, welche das reingeiſtige Weſen materiell umgiebt. Anmerk. d. R.

männer zu simuliren, und dabei in eurem Innersten ganz Juden zu bleiben".

12. „Es ist kein Verbrechen in den Augen Gottes, einen Maimin zu tödten, welcher das Geheimniß seiner Religion veröffentlicht. Hasset diesen Verräther. Tödtet ihn sogar, wenn er für die Maiminim gefährlich ist".

13. „Die Maiminim schulden der Regierung des Islam Unterthänigkeit. Die Muselmänner werden euch schützen, für euch Krieg führen. Behauptet stets, daß ihr vom Islam seid. Vertheidigt den Islamismus, simulirt den Koran, den Namaß (Laienbruder) 2c. Aber nehmet niemals Zuflucht zu den islamitischen Tribunalen, sondern Moses' Gesetze mögen euch zur Regel für alle eure Streitigkeiten dienen. Ihr sollt immer eure Bethdin haben. Bleibet die Unterthanen der Muselmänner, suchet nicht euch ihnen zu substituiren (?) [1])".

14. Gott verbietet den Maiminim geistige Getränke.

15. „Ihr sollt zwei Namen führen, den einen für die Welt, den andern für das Parabies.

16. Man muß zweimal des Tages den Namen des Schöpfers in Erinnerung bringen.

II.

Die Maiminim feiern zwei große Feste: Den Geburtstag und das Lammfest. Der Geburtstag, genannt Mi-Sche-Berach ist zur Erinnerung an die Geburt Sabbatai's für die Smyrnioten (Smyrli), an die Jakobs für die Jakubiten und an die Osman-Baba's für die Maiminim der dritten Kategorien. Er trifft gerade auf den Tag des Tischa-Beab.

[1]) Im Original lautet dieser Artikel: **Restez les sujets des Musulmans, ne cherchez pas à vous substituer à eux.**

Junge Männer und junge Mädchen werden zu dieser Feier nicht zugelassen. Am Vorabend des Festes werden in den 10 (?) Tempeln Zehnten gegeben. In der darauf folgenden Woche findet das Fest von Sabbatai's Beschneidung statt. Die Zwischenzeit zwischen dem einen und dem andern ist ein fortlaufendes Fest, an welchem Alle mit Freuden theilnehmen. Man kommt jeden Abend zusammen, man besingt die Größe der israelitischen Propheten; Rabbiner discouriren über die jüdische Geschichte; aber Musik und Tanz sind verboten.

„Das zweite Fest hat seinen Namen von einem fehlerlosen Lamm, welches Sabbatai an seine Gläubiger zugleich mit dem Befehle geschickt hatte, daß sie es in Gemeinschaft verzehren sollten. Es wird an jedem Frühjahr gefeiert. Das Lamm symbolisirt das Leben, erzeugt durch die Vereinigung der Geschlechter". „Getrennt", sprach Sabbatai, „werdet ihr verflucht sein". Auch das Fest des Lammes ist den jungen unverheirateten Leuten verschlossen.

Die Keuschheit steht in großer Ehre bei den Maminim. „Gott hat die Reichen geschaffen, um den Armen zu dienen", lehrte Sabbatai. Auch sind Alle streng gehalten, am ersten Tage des Jahres eine gewisse Summe für die Dürftigen zu spenden. Außerdem sammelt man an den Festabenden Geld in Menge durch folgendes Mittel. Man versieht sich mit Aepfeln und Orangen: Gruppen bilden sich, um sie zu kaufen, und es ereignet sich oft, daß das Bieten und Ueberbieten den Preis eines Apfels bis auf 300 und 400 Piaster (4½—5 Mark) treibt. Die Frauen spielen besonders eine thätige Rolle bei diesen Versteigerungen.

Beim Eintritt des Winters vertheilt man Brennmaterial an die Armen. Derjenige, welchen das Alter für die Arbeit untauglich gemacht hat, wird von der öffentlichen Wohlthätigkeit unterhalten.

„Sämmtliche Prozesse der Maiminim werden von einem Tribunal oder Mebjlis geschlichtet, welchem der Ab-beth-din (Oberhaupt der Gemeinde) präsidirt. Die dem Ausspruch des Mebjlis widerspänstige Partei wird als Afraça (gebannt) erklärt und jeder Verkehr wird mit einer solchen unterbrochen. Ehe man als Afraça erklärt wird, wird man als Ungefügiger mit einer Geldstrafe (Kenas) belegt. Im Allgemeinen wird man für die Dauer von 40 Tagen als Afraça behandelt.

„Todesstrafe wird von Sabbatai's Lehre absolut verworfen [1]). Man hat nicht einmal das Recht, den Tod eines Kelipa, welcher einen Maimin ermordet hat, zu verlangen. Ihn zu verurtheilen, das Leben zu verlieren, heißt, nach Sabbatai, ihn vom Leiden zu befreien und das Mitleid zu seinen Gunsten zu erwecken und demzufolge ihm eine doppelte Wohlthat gewähren. Es hieße ihn mit einer Strafe belegen, welche nicht den Namen einer Strafe verdient und ihn dem Leiden in dieser und der andern Welt entziehen. Dagegen ihn am Leben lassen, bewirkt, daß er immer leide, und daß er nach seinem Tode noch in der andern Welt bestraft werde".

„Die Trauer ist verboten, denn die Klagen der Verwandten treten (s'interposent) zwischen Gott und die Seele der Verstorbenen und verhindern diese zum Schöpfer zu gelangen".

III.

„Die Synagogen der Maminim führen den Namen Kal. Es giebt 5 Kal, je eine für jede der Klassen der nachbenannten Gläubigen, nämlich:

[1]) Wie stimmt das mit dem Artikel 12 (o. S. 53), daß man sogar einen Maimin, der die Geheimnisse der Sekte verrathen, umbringen dürfe? Anmerkung der R.

für die Assiels (fanatiques obstinés)?
„ „ Levi (Leviten)
„ „ Natans (fidéles proprement dits)
„ „ Kohens (Kohanim)
und „ „ Halévas (libres penseur, francs maçons)?

„Männer und Frauen gehen in die Kals in weißen Kleidern. Die Gatten dürfen sich nur zusammen dorthin begeben. Wenn die Frau krank ist, oder zu Hause durch eine Schwangerschaft 2c. zurückgehalten wird, ist der Mann verpflichtet, bei ihr zu wachen und darf nicht in die Kals gehen.

„Der Vorsänger oder Paytan beruft alle Gläubigen in einen geräumigen Saal zusammen, welcher von grünen Lichtern erhellt ist. Alle beobachten Schweigen und nur die Stimme des Paytan wird vernommen, von Zeit zu Zeit von dem Amen des Predigers unterbrochen. Nach diesem ersten Gebete, welches, wie wir glauben, nur in Lobliedern für den Schöpfer und seinen Messias besteht, singen sämmtliche Anwesenden mit lauter Stimme folgende Worte: (in spanioliſcher Sprache):

„„Sebatay Zewi, Sebetay Zewi!
„„No ai a utro como a ti.
„„Sebetay Zevi, Sebetay Zevi!
„„Esperamos a ti!““

„Beim Anbruch der Nacht (6 Uhr Nachmittags nach orientaliſcher Tagestheilung) setzt man sich in den Tempeln zu Tisch; es sind Agapen. Die Paytans setzten ihre Hymnen fort: Wenn sie ihr Beschem-Adonay gesprochen und schweigen, beginnt man zu kosten: man darf es nur in diesem Momente thun; alle Anwesenden essen dann.

„Es ist Gebrauch, sich in den Kals zu umarmen. Das geniert die Feindschaft gar sehr. Denn wie soll man sich küssen, wenn man sich verabscheut? Aber auf der andern Seite, von den Kals wegzubleiben, heißt sich aussetzen, als Afraça behandelt

zu werden. Ist man einmal ein Afraça, dann wird man aller Rechte verlustig, beleidigt, von den Angesehenen verfolgt, von den Niedrigen geschmäht und gehaßt.

„Die lauten Gesänge und das schallende Lachen (in den Kals) kann man Außen nicht hören, da der Versammlungsort von allen Seiten von den Wohngebäuden der Maiminim umgeben ist.

„Die Besucher der Kals (les convives) senden schon des Morgens ihre weißen Gewänder dahin, die sie dort anlegen müssen. Es ist verboten, sie öffentlich zu tragen, da die Kelipas sie in diesem Anzuge nicht sehen sollen.

„Die Besucher gehen nicht durch eine und dieselbe Thüre in die Kals; es sind mehrere Eingänge angebracht.

„Neben dem Raume, wo gespeist wird, giebt es einen andern, welcher als Betlocal dient, wohin man sich nach beendetem Mahle begiebt. Da umarmen sich die Männer. Die Frauen dagegen ziehen sich in einen für sie bestimmten Saal zurück und hören von hier aus gleich den Männern der Predigt des Predigers zu, welcher mit einem Buche in der Hand die Veranlassung der (festlichen) Versammlung erklärt und dann öfter von den Aussprüchen des Ribbi Abba, des Ribbi Schimeon[1]) 2c. spricht. Am Ende jeder Homilie spricht die ganze Gemeinde mit leiser Stimme das Gebet: Tehilla le David, Aromimcha Eluha hamelech wavarcha Schimcha loeolam waed etc.“[2]).

---

[1]) Unter Ribbi Schimeon ist gewiß R' Simon b. Jochaï verstanden, welcher als Autor des Sohar angesehen wird. R' Abba wird sehr oft im Sohar, als zum Kreise des S. b. Jochaï gehörig, genannt. Dieses Referat deutet demnach an, daß der sabbatianische Prediger Partien aus dem Sohar vorzutragen pflegt, die mit den Worten beginnen פתח ר' אבא oder פתח ר' שמעון. Anmerk. d. R.

[2]) Psalm 145 תהלה לדוד ארוממך אלוהי המלך וגו'.

„Die Gesänge enthalten nur Verherrlichung Sabbatai's und Lob auf die Verstorbenen.

„Das Verbot der Trauer hindert nicht, daß die Verstorbenen sehr beweint werden. Die Erben des Hingeschiedenen müssen eine ganze Woche hindurch des Abends zum Mahl einladen die Verwandten, die Freunde, die Nachbaren, die Prediger, den Ab-bet-din, die Paytans und die Samass (Synagogendiener). Diese sieben Nächte werden Yedi genannt. Dabei wird gesungen und gebetet.

„Die Verwandten des Verstorbenen lassen durch die Samaß an sämmtliche Maiminim Halva austheilen (eine Confitür aus Sesam bereitet). Denn alle müssen Kunde von dem Tode eines ihrer Brüder haben. Beim Genießen des Halva wird gesprochen: Zecher Saddic lebracha (זכר צדיק לברכה). Die Armen, welche außer Stande sind, Ausgaben dafür zu machen, erhalten dafür Unterstützung aus der Casse".

IV.

„Den Maiminim ist es verboten, mehr als eine Frau zu heirathen, auch sich von der Frau zu scheiden.

„Ihre Hochzeiten werden fast so wie die der orientalischen Juden gefeiert. Nur haben sie von den Türken Eigenheiten dabei entlehnt, nämlich die Feier des Donnerstag und des Freitag Abends. Der Erstere (Kina Guedjesi genannt) ist für die Frauen bestimmt. Nach Mitternacht muß die Braut das väterliche Haus verlassen, um sich zum Bräutigam zu begeben. Der Freitagabend wird gewöhnlich bei diesem zugebracht. Beim Untergang der Sonne geht der Bräutigam in die Moschee, um das Gebet zu verrichten, wie es bei den türkischen Hochzeiten Brauch ist. Bei der Rückkehr aus der Moschee erwartet ihn die Braut mit einer alten Frau. An der Pforte des Hauses angelangt, führt ihn die alte Frau in das Zimmer der Braut,

rühmt die Eigenschaften derselben, da der junge Mann seine künftige Frau vor der Hochzeit nicht sehen darf, und zieht sich zurück. Die Braut findet der junge Ehemann in einem Winkel auf einem Stuhle sitzen, mit verschleiertem Gesichte. Sonnabend Morgens pflegt der junge Ehemann sich zum Schwiegervater zu begeben, der ihn erwartet.

„Die Begräbnißplätze der Salonicher Sabbatianer sind getrennt von denen der übrigen Religionsgenossen. Ja, jede der drei Untersekten hat einen eigenen Platz für ihre Todten.

„Die Gesänge und Gebete werden von ihnen in hebräischer Sprache gehalten. Sie bedienen sich auch hebräischer Bücher in ihren Kals, meistens geschrieben, doch besitzen sie auch gedruckte Bibelexemplare".

V.

Die Geschichte des Ursprungs des Sabbatianismus ist, wie bereits im Eingange angegeben, in dem mir zugegangenen Berichte meistens unhistorisch gehalten. Sie lautet:

„Sabbataï Zewi wurde in Smyrna geboren. Da seine Verkündigungen Lärm in dieser Stadt gemacht hatten, kam ihm ein Befehl des Sultans zu, in Constantinopel zu erscheinen. Vor Seine Hoheit geführt, behauptete er standhaft, er sei der Messias. Darauf wurde er aufgefordert, seine Göttlichkeit durch ein Wunder zu beweisen, sich eine Kugel in den Kopf schießen zu lassen, „denn, sagte der Sultan, „eine göttliche Person ist unverwundbar, wenn du unversehrt bleibst, werde ich dich als Propheten anerkennen, und meine Unterthanen werden wie ich an dich glauben". Sabbataï nahm aber diese Probe nicht an und bekehrte sich zum Islam unter dem Namen Mohammed Azis Effradi, und versprach, seine Predigten einzustellen. In seine Vaterstadt zurückgekehrt, ließ er seine Anhänger, welche die Juden von Smyrna verfolgten, nach Salonichi

auswandern unter der Leitung eines seiner Diener und Zöglinge Namens Jakob. Er selbst begab sich nach Ungarn (!), wo er eine Sekte gründete,

„Jakob benutzte die Abwesenheit seines Meisters, um das Gerücht von dessen Tod zu verbreiten und sich selbst als seinen Nachfolger zu erklären. Einige Familien glaubten an ihn und erkannten ihn als Messias an, was eine Spaltung verursachte. Indessen die größte Zahl fuhr fort an Sabbatai zu glauben.

„Indessen kehrte der Prophet aus Ungarn zurück, erfuhr in Salonichi von Jakobs Anmaßung, und verfluchte ihn, so daß es diesem unmöglich wurde, in dieser Stadt zu bleiben. Er entfernte sich in der That an einem Sonnabend des Morgens, um in den Himmel zu fahren, wie er sagte, nachdem er empfohlen hatte, daß man ihn am Meeresufer erwarten möge. Daher der Brauch bei den Jakubiten, jede Woche eine Frau aus der Gemeinde mit ihren Kindern zum Meeresufer zu senden.

„Sabbatai blieb aber nicht in Salonichi, sondern reiste nach Constantinopel. Da er seinem Eide zuwider angefangen hatte, seine Lehre zu verkünden, wurde er nach Gallipoli verbannt und blieb da im Gefängniß sieben Jahre. Als er endlich seine Freiheit wieder erlangte, kehrte er zum dritten Male nach Constantinopel zurück und machte Bekanntschaft mit einem Derwisch und türkischen Dichter, genannt Niazi, in dessen Tekié (Derwischkloster) er während seines ganzen Aufenthaltes in dieser Hauptstadt wohnte. Er besuchte nicht mehr die Juden, von denen er gehaßt wurde, sondern beschränkte seinen Umgang auf Muselmänner und Christen.

„Als ein Priester ihn einst fragte, worin seine Lehre bestehe, antworte er: „„In der Brüderlichkeit und Gleichheit, deren Werth keiner so wie ich zu schätzen weiß““. Er verglich die Wahrheit mit einer Nuß. Das gemeine Volk kennt nur die

grüne Hülle; diejenigen, welche den Grund der Dinge suchen, erkennen darunter das Vorhandensein einer harten Schale. Aber keiner merkt die Existenz einer dritten Bedeckung, die man beseitigen muß, um den Mandelkern zu gewahren".

„Er ging nicht mehr nach Salonichi. Nach einer letzten Reise nach Europa, zog er sich nach Dulcigno zurück, wo er starb. Sein Grab, welches eine alte Frau behütet, wird selbst von den Muselmännern für heilig gehalten. Eine Sage behauptet, während einer Belagerung Dulcigno's seien zwei Löwen aus Sabbatais Grab herausgekommen und hätten die feindliche Flotte in die Flucht gejagt.

„Im Anfang dieses Jahrhunderts spaltete ein neues Schisma die Maiminim. Als die Gemeinde in kurzer Zeit eine große Menge unterrichteter Männer verloren hatte, hat man zwei Tage gefastet, und zwei Maiminim haben sich in Asche getaucht, um das göttliche Erbarmen zu erflehen. Da hatte sie Gott erhört und ihnen durch den Mund eines Engels verheißen, daß sie einen fähigen Mann werden auftauchen sehen, welcher die Gabe besäße, in der Zukunft zu lesen. Dieser Mann nannte sich Osman-Baba. Aber seine Vorschau werde nur so lange dauern, habe die himmlische Botschaft hinzugefügt, so lange er keine Frau ansehen und nicht in den Spiegel sehen werde. Nun hat Osman-Baba, wie er Oberhaupt der Sekte geworden war, sich verheirathet, entgegen dem göttlichen Befehl, und daher entstanden bei seinem Tode heftige Streitigkeiten unter den Gläubigen. Einige behaupteten, daß er wohl der Messias gewesen, andere wollten in ihm nur einen bedeutenden Menschen sehen".

Soweit das Referat, das mir mitgetheilt wurde.

Nachtrag.

Auf meine Anfrage bezüglich mehrerer Punkte, die der obige Bericht dunkel läßt, hat mir mein Berichterstatter noch Folgendes ergänzt, das ich, weil der Haupttheil bereits gesetzt war, nachträglich hinzufüge.

Meine Anfrage betraf: 1) das Verhältniß der von Braun genannten zwei Parteien oder Sekten unter den Dönmäh in Salonichi, zu den in dem Berichte angeführten drei Sekten, Braun hatte nämlich angegeben, daß die eine Sekte, Karajero genannt, die Vornehmern bilden, die andere, Konja genannt, die niedrige Klasse. Ferner, daß diese Sekten sich gegen einander der Art abschließen, daß sie sich nicht miteinander verheirathen, nicht an demselben Tische essen, nicht aus demselben Glase trinken. Dazu bemerkt mein Berichterstatter, daß diese Angabe nicht ganz richtig sei. Die Dönmähs zerfallen nicht in zwei, sondern, wie oben angegeben, in drei Sekten. Die eine Karavejo genannt (nicht Karajero), sei identisch mit den Smyrnioten (Smyrli), d. h. Ursabbatianern (o. S. 51). Die zweite Honios genannt, (nicht Konja), sei eine Bezeichnung, welche Verächtlichkeit ausdrückt, deren man sich aber niemals bedient. Die dritte Untersekte seien eben die Jakubiten. Die beiden Erstern sind dem Commerz ergeben, aber die Smyrnioten sind meistens, wenn nicht reich, so doch wohlhabend, die Honios dagegen arme Leute. Die Jakubiten werden von der türkischen Regierung als Beamte verwendet. Es ist richtig, daß diese drei Untersekten sich nicht unter einander verheirathen; aber es ist ungenau, daß sie nicht mit einander an demselben Tische speisen.

2) Werden die Dönmäh von der Regierung in ihrer Eigenheit geduldet? Darauf die Antwort: Ihr Cultus ist niemals öffentlich geduldet worden. Sie erscheinen daher äußerlich vollständig als Muselmänner. Es wird ihnen ganz besonders eingeschärft, die Moschee zu besuchen und dort ihr Gebet inbrünstig zu verrichten. Oft genug hat die türkische Regierung sie verfolgt. Ein Pascha von Salonichi, der erst jüngst gestorben ist, hat sich durch seine Verfolgung gegen die Sabbatianer berühmt gemacht. Er hieß Husni-Pascha. Um nur einen Akt seiner barbarischen Verfolgungssucht anzuführen, sei bemerkt, daß er drei Frauen in Wannen mit heißem Wasser folterte, um sie zum Geständnisse der Geheimnisse ihrer Religion zu bewegen. Alle drei schwiegen bis zum letzten Augenblick und hauchten ihren Geist als Heroinnen aus.

3) Wie steht es mit der Kenntniß der hebräischen Sprache unter diesen Sabbatianern? Nur die Rabbinen verstehen sie und bedienen sich ihrer bei den Predigten in den Versammlungen.

Graetz.

Akroſticha, mit beſonderer Berückſichtigung der Dichtungen Abraham ben Ezra's.

Von

Dr. Eger.

Ein gar nicht unintereſſantes Studium bildet das Kapitel der Akroſticha in den Erzeugniſſen jüdiſcher Dichter. Sie haben ihre Geſchichte. Spricht ja Geiger (das Judenth. u. ſ. Geſch. II, S. 182) ſogar die Vermuthung aus, daß Menachem ben Saruk, durch eine derartige Einflechtung ſeines Namens in den, wie daraus zu erſehen iſt, von ihm abgefaßten Brief Chasdai's an den Chazarenkönig, den gewaltigen Zorn ſeines Mäcens auf ſich geladen habe [1]). Doch abgeſehen von Angiffen auf Autoren bei ihren Lebenszeiten, erfahren wir, daß abſichtlich Akroſticha unterdrückt wurden, um aus frommer Taktik einen andern, bevorzugten Namen auf den Schild zu heben. So heißt es bei Zunz (Ritus S. 144): „Eine offenbare Fälſchung war es, wenn man zu Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts die letzte Strofe wegließ von Jehuda Halevi's ברכי אשלה und darüber druckte, daß es von Nachmanides ſei".

Solche Ueberſchriften führen leicht irre, daß man auch, wo ein Akroſtichon vorhanden, wenn dasſelbe kurz oder verſteckt angebracht iſt, gar nicht darauf achtet. So veröffentlichte Wittkower (Hamaggid 1872, S. 443), nach der Angabe einer alten Handſch. in der Hamburger Stadtbibl., einen משמן לראש, wäh-

[1]) Auf dieſelbe hat zuerſt Luzzatto, Kerem Chemed VIII, S. 188 f. aufmerkſam gemacht, während Chasdais Namens-Akroſtichon darin ſchon von Jair Chajim Bacharach (ſ. deſſen חות השני f. 110 b) bemerkt worden iſt.

ab eine nähere Prüfung leicht ergiebt, daß er von Moſes rührt. Die erſten Zeilen lauten nämlich:

ישראל עבדיך לפניך נאספים
מאויים סליחתך ולישעך נכספים
אנא שועתם כמו קרבן מוספים
קאל הנוצר חסד לאלפים.

Auch in dem bekannten Stücke אל הי ישמח ſcheint die Signatur mit der gewöhnlichen Angabe in Handſchriften und Druckwerken „לראבע„ nicht übereinzuſtimmen. Auf die mit Abraham bezeichneten Strofen beginnt nämlich die nächſtfolgende ברך, die zweite מלא שחוק und die dritte ורבה. Abraham ben Moſes heißt deshalb bei Zunz (Nachtrag S. 51) der Verfaſſer; Luzzatto dagegen ſieht das שי nicht in voll an und bleibt deshalb im מבוא, S. 38, bei dem alten Herkommen, das durch eine Bemerkung Moſes Narboni's z. Gazzali's מנוח, worauf mich Dr. Steinſchneider aufmerkſam gemacht hat, unterſtützt wird. Die Stelle lautet: והשגה האלהית לא תמנע מן הטוב בעבור הרע המעט . ומזה הצד ה ר' אברהם בן עזרא בשירו שאמר „בעבור טוב מעט עשה רב נמרץ כי אם וכ. Die angeführten Worte ſind aus jenem Piut. Ebenſo ſpricht Zunz das ihm beigelegte לראות אל נכספתי Ibn Esra ab, weil die auf das Akroſt. אברהם folgende Strofe מחרפי שמך דחי beginnt; Luzzato aber, a. a. O., S. 33, ſchließt nur daraus, daß er einen Moſes damit ehren wollte, was freilich ſehr unwahrſcheinlich klingt. Beide Dichtungen fehlen im Diwan.

Andererſeits iſt es mitunter auch in religiöſen Dichtungen, wo ſie zur Regel gehören, weil dieſelben in den Gottesdienſt übergingen, gar nicht leicht gemacht, ein Akroſtichon aufzufinden. Z. B. die erſten vier Zeilen der Verbote in Gabirol's אזהרות ſind בניץ akroſtichiſch gezeichnet. Wer merkt ſobald, daß es der Name שלמה in אשבע iſt, wie uns Simon ben Ze-

mach Duran im Commentar belehrt; Leichter dürfte es ſei ihn in dem akroſt. bezeichneten סלימאן (Soliman) wiederzufinde deſſen Dichtung סמר גבי שר משבי im Jemener Siddur, No. 5 der hieſ. Königl. Bibl., לשלמה הקטן überſchrieben iſt. Sie find ſich auch in סדר ר' עמרם II, p. 6, wo an der Spitze der drit Strofe (vgl Zunz, Nachtr., S. 44) יה ſtehen muß, das v letzte Wort Z. 4 תעלה und das letzte Z. 12 לח zu leſen Daß das Stück alt ſei geht auch daraus hervor, daß ſein fang als Metrum für Abr. b. Eſra's אשתח ששחי כנגינות Diwan angegeben wird. Dieſe Angabe ſteht auch im Literatur 1843, S. 694, aber mit dem Zuſatz: „סמר גבי wahrſcheinl Anfang eines arabiſchen Gedichts, das nicht bekannt iſt". D Akroſt. בשאלא enthält ein Gedicht in טל אורות S. 45; von Luzato erfahren wir, daß es der Name מיכאל in אלכם ſei.

Bei Kalir's Poeſien hatte Zunz, ſich an Rapport lehnend, auf die Zahlenwerthe der Anfangsworte Gottesd. Vortr., S. 384 f.) großes Gewicht gelegt, insbeſonde um, wo ein Akroſtichon fehlt, deſſen derſelbe ſich in den meiſt ſeiner Dichtungen, wie vor ihm ſchon, als der erſte uns bekannt ſein älterer Zeitgenoſſe Jannai[1]) bedient, einen Erſatz daf zu finden. Er iſt aber ſpäter davon abgekommen. In d Literaturgeſch. der ſynag. Poeſ., S. 617, berichtet der Altmeiſt von der „Entdeckung" eines Akroſtichons in einer Dichtung n Menachem ben Machir, Raſchi's Zeitgenoſſen, wel ihm ein Freund mittheilte. Bis dahin hatte man einen ande Verfaſſer angenommen. Von dem Mißgeſchick, das dieſer Au mit einer andern Dichtung hatte, berichtet Landshuth

[1]) Früher hielt man Donolo für älter (ſ. Zunz, Gottesd. Vor S. 379. Geiger, Melo Chofnajim, S. 97). Immerhin mö deſſen Erwähnung hier am Platze ſein, weil er der erſte iſt, der für die in R ſtehende Kunſtform eine, wenn auch harte Bezeichnung hat. „R. Schabt ben Abraham", heißt es bei Zunz, S. 380, „ſagt in der Vorr des Tachkemoni ms. (veröffentlicht a. a. O., von Geiger, S. 29 פיומי ושבתי וכרתי und meint damit ſeines Namens gereimtes Akroſtichon

Onomastikon, S. 191. Einzelne Verse derselben wurden nämlich aus Furcht vor der Censur verstümmelt, und das Akrostichon dadurch verwischt.

Solche Verwischungen geschehen öfter auch absichtslos durch Unachtsamkeit eines Copisten oder Correktors. Auf solche Weise ist der Name Abia unter die synagogalen Dichter gekommen. „Verschuldet" hat ihn nach Zunz (Nachtr. S. 27) das römische Machsor, „woselbst in אשיחה die zweite Strofe בשמך statt לשמך anhebt". Folge von Unachtsamkeit ist es auch, wenn, סר״ע II, S. 34 in dem Mostageb אשרי אדם בטח בך — eines der ersten dieser Art von Dichtungen, das bekannt geworden ist, s. כ״ח IV, 41; Litbl. 1843, S. 442 — der Schluß lautet: בך תהלת אמוניך. בך יבקשו רצונך בך הראו מצפוניך. Unzweifelhaft soll ja das Akrostich. אברהם sichtbar werden. Wirklich findet es sich bei Zunz unter „Abraham aus unbestimmter Zeit" Litgesch. S. 541. Es reiht sich den im vor. Jahrg., S. 429, angegebenen an, denn es befindet sich im Diwan. In letzterem steht auch, übereinstimmend mit שפתי רננות, ritus Tripolis, für בקשו יבקשו, so daß das Akrost. vollständig wäre, dagegen in beiden statt der oben angeführten Schlußworte, — was in Bezug auf den Diwan gewiß auffallen muß, — קראו מאמיניך. Mir ist es aber kein Zweifel, daß die vorerwähnten dafür eingesetzt werden müssen die zum Theil verlöscht oder abgesprungen, nur falsch gelesen worden sind.

Aehnlich verhält es sich mit dem Piut אכזר אהבו אביהו, wenn man dessen Text in שבחי אלהים, S. 109, mit dem in טל אורות, S. 14 f., vergleicht. Während nämlich an beiden Orten die ersten fünf Verse den Namen אברהם ergeben, zeigt nur der sechste, mit בת beginnende, daß an eine Fortsetzung gedacht werden könnte, aber dann hört die Spur auf. Dahingegen wird in ש״א statt mit שונא mit נואץ fortgefahren, so haben wir בן. Die folgende Reihe beginnt mit עטו, für לבשו an der andern Stelle, woselbst יעטו als Va-

riante angegeben wird. Statt משחה ſteht hier wieder זמרה, der letzte Vers der dort רם beginnt, iſt hier der vorletzte und für ויכתבו, im letzten Verſe dort, ſteht hier אשא כתב (l. אחי), ſo daß der Name בן עזרא hervortritt. Wie ſich Jehuda Halevi's שמי רננה in ישן אל תורם p. 10b findet, iſt das Strofen-Akroſtichon gänzlich verwiſcht. So wie es in Sachs' relig. Poeſ., S. 34, zur Darſtellung kommt, habe ich es auch in einem Jemener Siddur der Pariſer National-Bibl. gefunden. Nur fängt dort die letzte Strofe nicht יה אודה אשר אדוה, ſondern ראודה . . . ., was das einzig richtige iſt, an.

Es kommt auch vor, daß einzelne Verſe weggelaſſen werden, um einer Dichtung, die durch ihre Länge läſtig werden kann, allgemeinen Eingang zu verſchaffen. So finden wir es bei dem bekannten Sabbathliede יום זה לישראל, als deſſen Verfaſſer ſelbſt Zunz in der Litergeſch., S. 555, ſchlechthin Iſaak angiebt. In dem eben angeführten שבחי אלהים, Oran, II Aufl. 1880, enthält es aber nicht, wie bei uns, ſechs Strofen, ſondern noch einmal ſo viele, die das Akroſt. יצחק לוריא חזק tragen, der auch in G. Polak's Anhange zum holländiſchen Machſor als der Verfaſſer genannt wird.

Unter dieſe Kategorie fallen wohl folgende zwei Strofen aus dem Diwan:

כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך
בי לדרוש את רצונך שכך קראתיו
ולהתנפל לפניך לבי מצאתיו
אליך אל מעונך משאת נשאתיו
כי מחשבותי הם מעשרותי ודברותי הם מזכרותי
אשי וקרבני נפשי שפוכה
מלך אחד אשר אליו כלו נפשים
כי מעללי במעללי ראום דרשים
ישוב קדם ומפעליו כל עת חדשים
עם דור אבותי עם שנותי ועם תולדותי כי כל ימותי
ם יחזו עיני את המלוכה.

Mir war nichts daran aufgefallen; ich dachte, ich hätte die vollständige Dichtung vor mir. Da aber Zunz (Nachtrag, S. 9) den Schluß der ersten Strofe hier als den der zweiten aus einem „Mowaschech auf das Thema כל עצמותי von Abenesra, welches אפס כלתך בעת צרה anhebt und כו יחזו עיני אות המלוכה endigt", anführt, so ist nicht daran zu zweifeln, daß hier zur Vervollständigung des Akrostichon zwei oder drei Strofen fehlen [1]).

Ein besonderer Umstand ist es nämlich, daß Abr. b. Esra seine Gedichte öfter nur mit den Buchstaben אברם zeichnet. Nun kommt es aber vor, daß wir an der einen Stelle dieselbe Dichtung mit einer ה-Strofe, an einer andern ohne dieselbe finden; woran hat man sich zu halten? Ich habe übrigens in dieser Beziehung gefunden, daß im Diwan nirgends diese Strofe vorkommt, wo sie sonst fehlt; nur vom Gegentheile habe ich mich überzeugt. Auf einen derartigen Fall habe ich schon im vor. Jahrg., S. 426, hingewiesen, wo die bezügliche Strofe von Salomo aus Perugia eingeschoben ist. Das Jahr, in welchem dieses geschehen ist, giebt übrigens bereits Zunz (Nachtrag, S. 44) an. Derselbe bemerkt ferner (Litergesch. S. 211) zu Abenefra's אל כדתך אל כדתך האמרתנו: „Die Handschrift hat nur vier Strofen; im Machsor Algier hat der Buchstabe ה des Namens noch eine Strofe השפל נא ודים אשר גאו".

Im Diwan fehlt sie, desgleichen im Machsor Vitry zu Oxford; sie befindet sich aber auch im Machs. Oran und ist ganz gefällig, wie man sich im קובץ מ״י גאונים, S. 110, überzeugen kann. Ebenso ist אמונתך יודיעו im Diwan ohne ה, während סדר ר״ע II, 34, ebenso Pinskers כ״י קובץ דמשק, eine Strofe dafür hat. Hier ist schwer zu sagen, ob ächt oder unächt; während beim Fehlen eines andern Buchstaben, wenn die übrigen Strofen im Wesentlichen harmoniren, die Lücke ohne Bedenken mit dem

[1]) Nach der gegebenen Probe dürfte der Wunsch gerechtfertigt sein, das Ganze kennen zu lernen und sollte es mich freuen, wenn diese Zeilen dazu Gelegenheit bieten würden.

einer andern Quelle entlehnten Materiale ausgefüllt werden kann. So fehlt in Moſes ben Eſra's סיקד כעצבי נסכו השלשה, wie es von Wittkower aus der Hamb. Stadtbibl. in Hamaggid 1872, S. 425, veröffentlicht worden iſt, die dritte, die ה-Strofe; ich komme hiermit ſeinem dort ausgeſprochenen Wunſche nach, indem ich ſie aus dem Machſ. Oran mittheile. Zugleich gebe ich die richtige Lesart für die darauffolgende in ſeiner Quelle in Unordnung gerathene Schlußſtrofe.

הללוהו תלאותיו הכי רבו מאמרים
וסכוהו צרותיו וצרו מהם ספרים
וגם התפוצצו הרים ונמוטו גבעות
ומציאותו צרות רבות ורעות.

צדקה האל נכונה ודינו אמרי נעם
וערוכו נאמנה אם ירצה ואם יועם
כרכו בהתגרב עם ובפרוע פרעות
ומציאותו צרות ו בות ורעות.

In der Regel ſetzt man mit Recht, wenn Anfang und Akroſtichon einer Dichtung gegeben ſind, denſelben Text überall, wo ſich die angegebenen Zeichen finden, voraus. Keineswegs iſt das aber immer der Fall. Von nicht geringem Intereſſe dürfte dafür das folgende Beiſpiel ſein, wo zwei Muwaſchach dieſelben Gürtelverſe und dasſelbe Akroſtichon haben, aber ſonſt von einander ganz verſchieden ſind. Das Merkwürdigſte dabei iſt, daß ſie beide, die ich auch in einer Handſch. im Brit. Mus. gefunden habe, im Diwan neben einander ſtehen. Ich führe ſie hier überſichtlich vor, ſo daß ihre Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit von ſelbſt in die Augen fällt:

אי גבורתך ימין אל — לשמע און שמעתיך
נואשה נפשי להיים — ראש כאלו לא ידעתיך

בוערה בי אש קאות על גברת כי אסורה — בא במסורת בריתך בשבי יצא לעיניך
בוז ולעג כל בריאות אלמנות חיות צרורה — שבנו זרים בביתך יחשבו כי בם רצונך
שקטו נחות משנאות ואני גולה וסורה — בחזותם את חמתך עמדה ביני וביניך

Mir war nichts daran aufgefallen; ich dachte, ich hätte die vollständige Dichtung vor mir. Da aber Zunz (Nachtrag, S. 9) den Schluß der ersten Strofe hier als den der zweiten aus einem „Mowaschech auf das Thema כל עצמותי von Abenesra, welches אפס בלתך בעת צרה anhebt und בו יחזו עיני אות המלוכה endigt", anführt, so ist nicht daran zu zweifeln, daß hier zur Vervollständigung des Akrostichon zwei oder drei Strofen fehlen [1]).

Ein besonderer Umstand ist es nämlich, daß Abr. b. Esra seine Gedichte öfter nur mit den Buchstaben אברם zeichnet. Nun kommt es aber vor, daß wir an der einen Stelle dieselbe Dichtung mit einer ה-Strofe, an einer andern ohne dieselbe finden; woran hat man sich zu halten? Ich habe übrigens in dieser Beziehung gefunden, daß im Diwan nirgends diese Strofe vorkommt, wo sie sonst fehlt; nur vom Gegentheile habe ich mich überzeugt. Auf einen derartigen Fall habe ich schon im vor. Jahrg., S. 426, hingewiesen, wo die bezügliche Strofe von Salomo aus Perugia eingeschoben ist. Das Jahr, in welchem dieses geschehen ist, giebt übrigens bereits Zunz (Nachtrag, S. 44) an. Derselbe bemerkt ferner (Litergesch. S. 211) zu Abenesra's אל בדתך אל בדתך האמרתנו: „Die Handschrift hat nur vier Strofen; im Machsor Algier hat der Buchstabe ה des Namens noch eine Strofe השפל נא ודים אשר גאו".

Im Diwan fehlt sie, desgleichen im Machsor Vitry zu Oxford; sie befindet sich aber auch im Machs. Oran und ist ganz gefällig, wie man sich im קובץ מ״י גאונים, S. 110, überzeugen kann. Ebenso ist אמונתך יודיעו im Diwan ohne ה, während סדר ר״ע II, 34, ebenso Pinskers כ״י קובץ דמשק, eine Strofe dafür hat. Hier ist schwer zu sagen, ob ächt oder unächt; während beim Fehlen eines andern Buchstaben, wenn die übrigen Strofen im Wesentlichen harmoniren, die Lücke ohne Bedenken mit dem

[1]) Nach der gegebenen Probe dürfte der Wunsch gerechtfertigt sein, das Ganze kennen zu lernen und sollte es mich freuen, wenn diese Zeilen dazu Gelegenheit bieten würden.

der Bodleiana in Oxford, aus David Oppenheimer Bibliothek, folgende Dichtung:

איחרה עת פרוחי ואין מצפים וגולים
קץ שכוחי ונדים בני עדנה וגולים
בשבי נאלמתי דומם ולא אפתחה פי
מראות נעלמתי נסתר דמותי בנשפי
החליתי ושמתי נפשי באמרי בכפי
אם אני בענותי עוז אל יאמץ אמולים
וכי ירפא מו ודים וצרי ישלח לחולים
רחמני למען תצדק בדברי נביאים
והיה לי למשען פן ימשלו בי משנאים
אקראה לך ותען נמצא בעת צר לקראים
אהמה על ראותי בני ביד צר ומושלים
בגביר העבדים ויהי למשל למושלים.
מהלל אל אחוה יגל וישמח כבודו
וחסדיו אקוה אם סר והרחיק נדודו
לי רצונו יצוה ארדה כמאו ברודי
יענני בשאתי קול כצבאות זבולים
עוז מתנים ומודים לעושה אורים גדולים.

Einen ganz andern Charakter trägt die in den ersten dr Reihen bis פי ihr ganz gleiche, nur daß sie עת פרוחי איחרה beginn im Machs. Vitry im British Museum zu London, aus Almazis Besitz (s. כ"ח IV, S. 24 f.) mit allerdings nur vier Strofe es fehlt eine für den Buchstaben ר. Ich theile den abweichend Text hier mit:

— — — — — — —
— — — — — — —
— — — — — — —

לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה · דודי ·
הזאת אויבך ברצונך תפעל על אשר על אשתי השלכת נעל
בקנאתי לשמי אשקך סוס רעל הנך מת על האשה אשר לקחת
והיא בעולת בעל . אבי.

כמיום ליום אחזיל קץ פלאותיך ועד יחרף ונאץ את שם תהלותיך
אמר לא תוכל להוציא את אמתך קום קח את אשתך ואת שתי
בנותיך · רוזי ·

Es kommt auch vor, worüber Zunz in den Ritus, S. 144, sein Befremden zu erkennen giebt, daß Verse von der einen Dichtung in die andere herübergenommen werden. Zweimal begegnet uns z. B. folgende ה-Strofe vom Akrostichon Abraham:

הגויות כשמלות לאור היום מגוללות
יכלילה עת מנוחה נבלחם כסוחה ;

einmal in אין טלה בלשוני (ס'רע II, p. ה) und zweitens in אריב עם רעיוני (Rel. Poes. S. 41, während sich in סירע, p. ח, eine andere Verszeile dafür findet). Desgleichen lauten in diesem die mit ל und ר, von Akrost. עורא, beginnenden Zeilen übereinstimmend mit den in נפשי אל צור ילדך (Ginse Oxford, S. 34) so gezeichneten.

Wie verschieden zuweilen ein einzelner Vers bei sonstiger Uebereinstimmung lautet, dafür möge Ein Beispiel genügen. Im Pismon אשם וזע, fraglich, ob von Abr. b. Esra, lautet die ר-Strofe in תפלת ישרים, Amsterdam 1740:

ראה עניי ועמלי וכפר רוע מעללי בשרת צור גואלי אורך ימים אשביעהו.
משמי.

In cod. Steinschneider, סליחות כמנהג תלמסאן:

רחם סומך על דלתיך בשרהו מזכולך אפחד תמיד מדינך ה' ישמרהו ידידיהו.
הלא.

In Hamburg, Stadtbibl. Msc. No. 146:

רפא נא לי ארוכה ומרפא ושיחו החרחן יכפה וסמוך זרוע הנדכה ותשקהו
ואמצהו.

Ungewöhnlich ausführliche Akrosticha, wie sie im Diwan vorkommen, habe ich bereits im vor. Jahrg., S. 425 f., mitgetheilt. Zu No. 6 verweise ich auf Zunzens Bemerkung (Synag. Poes. S. 110): „In Gesängen, mit denen der erste Sabbat eines Neuvermählten gefeiert wurde, finden sich zuweilen Namen

eingeflochten, die den jungen Mann oder den Brautführer nennen". Hier gebe ich daraus nachfolgende zwei eigenthümliche, die ich anderswo nicht gefunden habe.

Nämlich אחד נעלית, das Luzzatto in seinem לוח הפיוטים nur mit סי' אברהם angiebt, hat diesen Schluß:

אמת בן רצוי הגלה מארצו בהקריבו רני מלה
אליך יבקש רצונך. הנפלא כי לה' מגיני ארץ מאד נעלה

also: אברהם בר מאיר הנכלם אמן.

Aehnlich verhält sichs mit אורחותיך למדני, das in סר"ע II, S. 56 und von Witkowski aus der Hamb. Stadtbibl. im תריג, שומר ציון הנאמן p. ר"עג, aber nur mit dem Strofen-Akrostichon אברהם veröffentlicht worden ist. Im Diwan lautet der Schluß:

אל ביתך רצתי הלום מוכלם בזכרי רובי מעותי (!) אולם
יקוו רחמיך נבראו עולם ואתה מחיה את כולם.

also: אברהם בר מאיר נ"ע.

Der akrostichischen ist die alphabetische Anordnung vorangegangen; beide finden sich oft gemeinsam in einer und derselben Dichtung. Aber in einer so übersichtlichen Kürze, wie es in nachfolgendem Bußgebete geschieht, das deshalb einen würdigen Abschluß dieser Arbeit bilden möge, dürfte es noch nicht vorgekommen sein. Dazu kommt, daß dasselbe, welches ich außerdem handschriftlich in Oxford gefunden habe, in der Hamb. Stadtbibl. die Ueberschrift trägt:

סליחה לאבן עזרא

אנחנו בני גלות דכאנו העוני והדלות
זעקנו חמס טרודים יגיעי כח לכודים
מעת נביאינו סרו עלינו פתאום צרו
קראנוך רחום שמך תפן אלינו ברחמיך
רעדנו היום מאמיך מי יסבול זעמך
ובתפלת עניו נקדמך למה ה' יחרה אפך בעמך.

Die Agada der Tannaiten [1]).

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

6. Chanina b. Antigonos.

Von Chanina b. Antigonos [2]) tradirte man zwei eigenthümliche Erklärungen zu den in Lev. 21, 20 genannten Leibesfehlern. Unter גבן versteht er Jemand, der „zwei Rücken und zwei Rückgrate" hat [3]), unter מרוח אשך, mit sehr kühner, in Versetzung der Buchstaben bestehender Etymologie, Einen, dessen Hautfarbe besonders dunkel ist [4]). Der letzteren Erklärung stehen zwei andere vom Ismael und Akiba gegenüber. — Das Verbot jeder Art von Fetischismus findet er in dem Ausdrucke מוּלֶךְ, Lev. 18, 21. Die Thora hat absichtlich dieses Wort zur Bezeichnung der Götzen gewählt um damit zu sagen „Alles was du zum Herrn über dich machst, selbst einen Span oder einen Scherben" [5]). — Die einzige agadische Schrift-

---

[1]) Bei Verweisungen auf den Jahrgang 1882 der Monatsschrift sind die Seitenzahlen mit einem Sternchen, bei solchen auf den Jahrgang 1883 mit zwei Sternchen versehen.

[2]) S. über ihn außer Frankel 129 und Weiß II, 121, noch Geiger, Jüd. Zeitschrift II, 112.

[3]) Sifrâ z. St. (95 c), M. Bechoroth 7, 2. שיש לו שני גבים ושתי שדראות. Nach Rab's Erläuterung im bab. Talmud, Bech. 43 b ist das nicht wörtlich zu nehmen, da ein solcher Mensch nicht am Leben bleibt, sondern es ist eine Bezeichnung für gekrümmten Rücken.

[4]) Sifrâ ebendas., M. Bech. 7, 5 כל שמראיו חשוכים; מרוח אשך ist zu מראו חשך versetzt. S. Levy, Talm. Wört. I, 363 a.

[5]) Mechiltha zu Exod. 20, 3 (67 b), Sifrê zu Deut. § 43: בא (צא Sifrê) וראה לשון שמסמה תורה למולך כל שמגליטו עליך

deutung, die unter Ch.'s Namen auf uns gekommen ist, verherrlicht das Gebot der Schaufäden: Wer dies erfüllt, auf den bezieht sich die Verheißung in Zach. 8, 23; und wer dieses Gebot nicht hält, von dem gilt, was in Hiob 38, 13 gesagt ist [1]).

7. Jehuda b. Bathyra.

Die genaue Unterscheidung der aus der Familie Bathyra (בתירא) stammenden Tannaiten ist eine der schwierigsten Fragen der Tannaitengeschichte [2]). Hier genügt es zu constatiren, daß zur Zeit Akiba's ein Jehuda b. Bathyra eine hervorragende Stelle unter den Gesetzeslehrern einnahm und in Nisibis einem Lehrhause vorstand, das besonders zur Zeit der hadrianischen Verfolgungen ein wichtiges Forum wurde. Als Akiba im Gefängnisse war, wurde ein gut bezahlter Bote sowol an ihn, als an Jehuda b. Bathyra nach Nisibis geschickt, um Entscheidung in einer eherechtlichen Frage zu holen [3]). Zu jener Zeit begaben sich auch zwei Schüler Akiba's, Jochanan der Sandalar und Eleazar b. Schammua nach Nisibis, um dort von Jehuda b. Bathyra Thora zu lernen [4]).

(S. אפילו קיסם אחד או חרם (אפילו צרור S. שיטמליכוהו עליהם). Die Bar. in Synh. 64 a giebt die Version des Sifrê. In jer. Synh. 25 c oben lautet der Ausspruch: ראה לשון שליכותך תורה מולך כל שמטמליכהו עליך אפילו קיסם אפילו צרור; aber statt des Autors sind nur die Tradenten genannt: ר' בא ר' חייא בשם ר' יוחנן.

[1]) In beiden citirten Bibelstellen bildet das Wort כנף die Grundlage des Hinweises auf die Schaufäden. In Sabb. 32 b benützt Simon b. Lakisch ebenfalls den Vers in Zach. zur Verherrlichung der Schaufäden.

[2]) S. Frankel 94 ff., Brüll 29 ff.

[3]) Jebamoth 108 b.

[4]) Sifrê zu Deut. § 80. Der Schluß der Erzählung ergiebt, daß sie von Sidon zurückgekehrt wären; doch muß man annehmen, daß sie ihren Vorsatz nachher dennoch ausgeführt haben; ganz wie das bei der ähnlichen unmittelbar vorhergehenden Erzählung der Fall ist. S. folg. S. Anm. 2.

Jehuda b. Bathyra selbst hatte seine Lehrzeit in Palästina verbracht. Wir finden ihn bei Eliezer b. Hyrkanos, der ihm zweimal, als er eine von ihm selbst unbeantwortet gelassene Frage in Uebereinstimmung mit der überlieferten Norm beantwortete, die billigenden Worte zurief: Du bist ein großer Weiser, da du die Worte der Weisen bestätigt hast [1]). Palästina verließ er in Gemeinschaft mit Matthia b. Charasch, der nach Rom ging, mit Chananja, dem Brudersohne Josua b. Chananja's, der nach Babylonien ging und mit Jonathan, dem Schüler Ismaels [2]), während er selbst nach Nisibis ging, wo schon zur Zeit des Tempels ein Jehuda b. Bathyra, vielleicht sein Großvater oder Oheim gelebt und gelehrt hatte [3]). In einer anderen Ueberlieferung wird er nebst den ersten zwei Gelehrten zu Denjenigen gezählt, deren Lehrhäuser man aufsuchen soll, wenn sie auch im Auslande sich befinden [4]). Als Chananja Babylonien hinsichtlich der Bestimmung des Festkalenders von Palästina unabhängig machen wollte, war es Jehuda b. Bathyra, der die Autorität des heiligen Landes für unantastbar erklärte [5]). Als einmal Jose b. Chalaftha nach Nisibis kam, war Jehuda b. B. schon todt, und Jose erkundigte sich bei

---

[1]) M. Negaim 9, 3 und 11, 7: . . . אמר לו חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים.

[2]) Sifrs zu Deut. § 80 מעשה בר' יהודה בן בתירה ור' מתיא בן חרש ור' חנניה בן אחי ר' יהושע ור' יונתן שהיו יוצאים חוצה לארץ. Der Schluß der Erzählung, daß sie umgekehrt wären, kann deshalb nicht auf Thatsächlichkeit beruhen, weil Jehuda, Matthia und Chananja in der That im Auslande Lehrhäusern vorstanden.

[3]) S. Pesachim 3 b.

[4]) . . . הלך אחר חכמים לישיבה . . . אחר ר' מתיא בן חרש ליזמי . . . אחר ר' יהודה בן בתירה לניציבין אחר ר' חנניה בן אחי ר' יהושע לגולה, Synh. 32 b mit den richtigen Lesearten, die in Dikd. Sofrim zu finden sind.

[5]) S. Graetz IV, 203.

einem alten Manne, der ihn gekannt hatte, nach einer Modalität der Chaliza-Ceremonie [1]).

Die agadischen Controversen zwischen Akiba und Jehuda b. Bathyra sind schon erwähnt worden [2]). In zweien tritt dieser für das gute Andenken zweier biblischer Personen ein, Aharons und Zelaphchads; in einer dritten rettet er die mit Korach Untergegangenen für die kommende Welt. Wie von Akiba, Jose Gal., El. b. Azarja wird auch von Jeh. b. B. eine agadische Rechtfertigung des Zerbrechens der Bundestafeln durch Moses überliefert [3]). Aus den übrigen tradirten Agadasprüchen J. b. B.'s seien zunächst zwei allgemein exegetische Bemerkungen hervorgehoben. Die erste ist massoretischer Art [4]): Dreizehnmal wird in der Thora gesagt, daß Gott Moses und Aharon zugleich ansprach; dagegen wird an dreizehn Stellen ausdrücklich Aharon ausgenommen, indem Gottes Ansprache nur an Moses ergeht [5]). Das soll anzeigen,

---

[1]) S. die Baraitha in b. Jebam 102 a und j. Jebam. 12 c oben. Nach Tos. Jebamoth 12, 11 kömmt Jose nicht nach Nisibis, sondern er trifft זקן אחד מנציבין. Statt Jose haben die Ausgaben und auch die Wiener Handschrift Simon (b. Jochai).

[2]) S. oben S. 433**.

[3]) Ab. di R. N. c. 2. Es sei auf Gottes Befehl geschehen, was er in Num. 12, 8 angedeutet findet: פה אל פה אמרתי לו שבר הלוחות. In demselben Satze findet er auch — Ab. di R. N. c. 2 — die Rechtfertigung Moses' wegen einer anderen scheinbar ohne göttliches Geheiß gethanen Handlung, daß er nämlich von seiner Frau sich fern hielt, um seinem hohen Berufe ungestört zu leben (dies ist eine Annahme, welche man in Num. 12, 1 angedeutet fand): פה אל פה אמרתי לו פרוש מן האשה . . . In Sifrê zu Num. 12, 8, § 103 ist der letztere Satz anonym aufgenommen: לפרוש מן האשה . . . פה. Der erstere Satz findet sich anonym citirt im bab. Talmud, Sabb. 87 a: ואית דאמרי פה אל פה אדבר בו שבר את הלוחות.

[4]) Sifrâ zu Lev. 1, 1 (3 d), kürzer Sifrê zu Num. 7, 89, § 58; Num. r. c. 14 g. E. schöpft aus Sifrâ.

[5]) Die letzteren 13 Stellen werden genannt, nämlich: Num. 7, 89 dreimal (וידבר אליו, מדבר אתו, לדבר); Exod. 25, 22 zweimal (ונועדתי לך, ודברתי אתך); Exod. 30, 6; ib. 29, 42 [so richtig in Num. r.,

daß auch in den ersteren Fällen Gott nur zu Moses sprach, damit dieser es dem Aharon mittheile. Die zweite Bemerkung stellt die Regel auf, daß das Verbum צוה einen Befehl bezeichnet, mit dem die Mahnung, rüstig und eifrig den Befehl zu vollziehen, verbunden ist, wie das ausdrücklich in Deut. 3, 28 angegeben sei [1]).

Zu Exod. 12, 29 („in der Hälfte der Nacht") sagt Jehuda b. B.: Der die Stunden und Zeittheilchen der Nacht genau kennt, der theilte sie [2]). Unter den vielen Aussprüchen über Exod. 14, 15, welche erläuterten, durch welches Verdienst das Meer vor den Israeliten sich spaltete nnd worauf zu vertrauen sie in den Worten des genannten Verses gemahnt werden, ist

---

während iu Sifrâ Exod. 30, 6 (אועד לך) fehlt und dafür 29, 42 mit zwei Beispielen gezählt ist, während doch אועד לכם nicht hieher gerechnet werden kann]; Lev. 7, 38 [ביום צותו ist nur der Schluß des eigentlich zu citirenden Verstheiles אשר צוה ד׳ את משה בהר סיני]; Exod. 34, 34 [את אשר יצוה, wo wahrscheinlich ebenfalls das zu Anfang des Verses stehende לדבר אתו gemeint ist, Sifrâ hat dafür את אשר צוה ד׳ אל משה]; Exod, 25, 22 [zum dritten Male את כל אשר אצוה אותך, hieher gestellt, damit die Beispiele mit dem Verbum צוה zusammen seien]; Exod. 6, 28; Num. 3, 1; Lev. 1, 1. Die letzten drei Beispiele stehen deshalb am Ende, weil an sie der Ausspruch Jose's des Galiläers sich anknüpft, der aus ihnen ableitet, daß Aharon sowol von den in Aegypten ergangenen, als von den am Berge Sinai und von den im Stiftszelte ergangenen Ansprachen Gottes ausgeschlossen war, und dieselben — wie Jeh. b. Bath. sagt — nur an Moses unmittelbar gerichtet waren. — Die dreizehn als an Moses und Aharon zugleich gerichtet bezeichneten Ansprachen sind: Exod. 6, 13; 7, 8; 9, 8; 12, 1; 12, 43; Lev. 11, 1; 13, 1; 14, 33; 15, 1; Num. 14, 26; 16, 20; 19, 1; 20, 12.

[1]) Sifrê zu Num. 5, 2 (§ 1), zwischen ähnlichen Regeln von Ismael und Simon b. Jochai [eine exegetische Controverse zwischen Ismael und Jeh. b. B. s. z. B. Mech. zu 20, 12, 70 a]: אין הציווי בכל מקום אלא זירוז שני׳ וצו את יהושע והזקהו ואמצהו. In Kiddusch in 29 a wird diese Stelle aus Sifrâ mit der Formel: תנא דבי ר׳ ישמעאל citirt, doch so, daß die Regeln Ismaels und Jeh. b. Bathyra's zu einer verflochten sind.

[2]) Mech. z. St. (13 a): היודע שעותיו ועתותיו הוא חלקו. Das ist bloß eine Erläuterung dessen, was anonym vorhergeht: יוצרו חלקו.

auch einer von Jeh. b. Bathyra [1]). — Zu Exod. 6, 9 warf er die Frage auf: Giebt es denn Jemanden, der eine frohe Nachricht hört und sich nicht freut, giebt es einen Sklaven, dem sein Herr die Freiheit schenkt und der sich darob nicht freut; warum heißt es da, daß sie auf Moses nicht hörten? Die Antwort darauf giebt er nach Ezechiel 20, 7: es kam ihnen schwer an, sich vom Götzendienste zu trennen [2]). — Die Worte in Lev. 19, 29 „damit die Erde nicht entarte" nahm er wörtlich, indem er darin die Warnung ausgedrückt fand, daß Sittenlosigkeit der Bewohner auch Entartung des Bodens und seiner Früchte nach sich ziehe [3]).

Die Heiligkeit der Thora verglich er, auf Grund von Jerem. 23, 29, mit der Alles reinigenden Gluth des Feuers. So wie an diesem keine Unreinheit haften kann so ist auch die Lehre über jede Unreinheit der mit ihr sich Beschäftigenden erhaben [4]). — Daß der Mensch nie ohne Arbeit sein dürfe,

---

[1]) Mech. z. St. (29 a): אמר לו הקב"ה כבר עשיתי הכטחה שהכטחתי אברהם אביכם שני וישם את הים לחרבה. Richtig scheint die Annahme von Weiß (im Comm. zu seiner Mechiltha-Ausgabe S. 35 a), daß J. b. B. in וישם (Exod. 12, 21) eine Anspielung auf dasselbe Wort in der Opferungsgeschichte Isaks (Gen. 22. 6 und 10) fand. Man muß nur diese Annahme dahin ergänzen, daß im selben Abschnitte eine Versicherung Gottes an Abraham ergeht (Gen. 22, 17), welche nicht erfüllt werden könnte, wenn Abrahams Nachkommen im Meere untergehen.

[2]) Mech. zu 12, 6 (5 a).

[3]) Tos. Kidduschin 1, 4 רבי הוא שומר ולא תזונה הארץ מזנין הן הפרות. Diese Deutung steht nach zwei anderen Deutungen zu diesem Verse von Eliezer b. Jakob und El. b. Hyrkanos. Dann wird bemerkt, daß die Weisen der Deutung des Jeh. b. B. den Vorzug gegeben haben (הכריעו חכמים לסייע דברי ר' בן בתירא), weil auch in Jeremia 3, 2 f. als Folge der Sittenlosigkeit Unfruchtbarkeit des Bodens angegeben wird. In Sifrâ z. St. (90 d) ist denn auch in der That die Deutung von J. b. Bathyra zu Lev. 19, 29 als die anerkannte und recipirte anonym an die Spitze gestellt (מזנים הם הפרות), als Urheber des Argumentes aus Jeremias 3, 2 f. aber ist Jehuda (b. Ilai) genannt.

[4]) Jer. Berach. 6 c; b. Berach. 22 a. Er sagte dies, als Einer seiner

fand er in den Worten „verrichte alle deine Arbeit“ (Exod. 20, 9) ausgesprochen. Darum „wer keine Arbeit zu verrichten hat, hingehen und sich mit der Wiederherstellung eines etwa ihm gehörenden wüsten Gehöftes oder mit der Cultivirung eines ihm gehörenden wüsten Feldes beschäftigen solle“ [1]). —

Zum Schlusse seien noch die Sentenzen erwähnt, die Jehuda b. B. aus Nisibis als Mahnung (nach Palästina oder nach Babylonien) geschickt hat, die jedoch auf sehr abweichende Weise überliefert werden [2]).

Eine sehr gekünstelte Deutung zu ψ 73, 24 ist in einem jüngeren Agadawerke Jehuda b. Bathyra zugeschrieben [3]).

Unter den pseudepigraphischen Autoren der mystischen Litteratur figurirte er als Verfasser des Buches der Zuversicht [4]).

Jünger, der levitisch unrein war, stammelnd und leise aus der Thora zu lesen begann. Da sagte er ihm: . . . פרוס פיך ויאירו דבריך.

[1]) Aboth di R. N. c. 11: . . . מי שאין לו מלאכה לעשות מה יעשה אם יש לו חצר חרבה או שדה חרבה ילך ויתעסק בה.

[2]) Zeira in Synh. 96 a kennt drei Mahnungen: 1. Den Alten, der durch körperliche Schwäche sein Wissen vergessen, dennoch zu ehren; 2. Beim Schlachten besonders auf die Halsadern zu achten; 3. Die dem Studium sich widmenden Kinder der Unwissenden zu achten, da von ihnen die Lehre sich verbreitet. Im Talmud selbst (Berach. 8 b) werden 2 und 3 als Mahnungen von Josua b. Levi an seine Söhne angeführt. — Die Compilation, genannt פירקא דרבנו הקדוש (ed. Schönblum, S. 20 b) hat unter den Fünfergruppen als 32.: חמשה דברים שלח ר' יהודה בנציבין. Es sind außer den genannten dreien (doch 2 mit dem Zusatze שבעין und in 3 statt בבני עמי הארץ: בבני עניים, nach Nedarim 81 a) die Lehren des El. b. Hyrkanos für seine Schüler, s. oben S. 291*, Anm. 3. — In der verwandten Compilation Maasse Thora (Beth Hammidrasch II, 95) bilden die Lehren J. b. B.'s die ersten der Vierergruppen: ארבעה דברים צוה ר' יהודה בן בתירא את תלמידיו, doch sind es, mit Modificationen, dieselben Sätze, wie im פירקא דר' הקדוש.

[3]) Pesikta rabba c. 23 Ende (124 a ed. Friedmann).

[4]) ס' הבטחון S. Benjakob, p. 69, No. 234; Steinschneider, Hebr. Bibliographie, XVI, 60 f.

8. Matthia b. Charasch [1]).

Unter den Lehrhäusern, welche in der Zeit unmittelbar vor dem Hadrianischen Kriege am meisten Ansehen genossen, wird das des Matthia b. Charasch in Rom genannt [2]). Zugleich mit Jehuda b. Bathyra hatte er Palästina verlassen, um sich in's Ausland zu begeben [3]). Mit ihnen war auch Jonathan, ein Schüler Ismaels; diesen, so wie den anderen Schüler Ismaels Josia finden wir auch sonst in Verkehr mit Matthia b. Charasch [4]). Vielleicht war der Letztere auch noch, gleich Jehuda

---

[1]) Hoffmann, die erste Mischna, S. 32, Anm. 2 transscribirt unrichtig M. b. Cheresch. Die Beweise Hoffmanns daselbst für die Annahme eines zweiten Matthia b. Cheresch entfallen durch das in Anmerkung 4 Ausgeführte.

[2]) Synh. 32 b, s. oben S. 77, Anm. 4.

[3]) S. S. 77, Anm. 2.

[4]) Aboth di R. N. c. 1 Anfang wird erzählt, daß Matthia b. Ch. gemeinschaftlich mit Josia studirte, und als dieser das Studium unterbrach, um weltlicher Beschäftigung nachzugehen, ihn darob zurechtwies. Es wird auch dazu bemerkt, daß die Beiden, solange sie beim Studium zusammen waren, sich gegenseitig stichelten, wenn sie aber sich trennten so sich betrugen, als ob sie Freunde von Jugend auf wären. Ebendaselbst wird berichtet, daß M. b. Ch mit ר׳ נתן über Exod. 24, 16 disputirt (s. auch Joma 4 b oben). Der erwähnte unmittelbar darauf folgende Bericht über den Verkehr zwischen M. b. Ch. und Josia zeigt deutlich, daß für ר׳ נתן zu lesen ist: ר׳ יונתן, das ist R. Jonathan, Ismael's Schüler. Andere Beispiele dieser Verkürzung des Namens יונתן (vgl. oben S. 542**, Anm. 1 חנן aus יוחנן) s. weiter unten im Capitel über Josia und Jonathan. — M. b. Ch. spricht an den angegebenen Stellen zwar sowol Josia als Jonathan als רבי an, doch ist das kein Beweis seines Schülerverhältnisses zu ihnen; die Worte in der Ansprache M.'s an Josia: . . . ואף על פי שאתה רבי ואני תלמידך sind offenbar Zusatz, um den Widerspruch zwischen dem buchstäblich genommenen רבי und dem Inhalt des Erzählten zu rechtfertigen. Das Erzählte beweist vielmehr ein collegiales Verhältniß zwischen M. und Josia, sowie andererseits auch ein collegiales Verhältniß zwischen M. und Jonathan feststeht. Hiemit entfallen denn auch die Bedenken, welche Frankel S. 131 gegen die Richtigkeit des in Ab. di R. N. Berichteten erhebt.

b. Bathyra, Schüler des Eliezer b. Hyrkanos; denn er citirte einen Ausspruch desselben mit den Worten: R. Eliezer lehrt uns [1]). Er that dies gegenüber Simon b. Jochai, der eine geraume Zeit nach der Beendigung des hadrianischen Krieges nach Rom kam und dem Matthia b. Charasch verschiedene Fragen zu beantworten hatte [2]). Ein jüngerer Begleiter des Simon b. Jochai auf dieser Reise nach Rom war Eleazar, der Sohn seines Collegen Jose b. Chalafta [3]). Dieser Eleazar b. Jose lehrte nachher drei Sätze, welche er von Matthia b. Charasch gehört hatte und in denen dieser die Verletzung des Religionsgesetzes zum Zwecke dringender Heilung gestattete [4]).

[1]) Joma 53 b (s. oben S. 74): מאחר שר' אליעזר מלמדנו. Auf dieser Stelle scheint die Angabe in Juchasin s. v. ר' מתיא בן חרש (ed. Filippowski 73 a) zu beruhen: ור' אליעזר הגדול היה רבו; doch ist die darauffolgende Anführung כדאיתא במעילה, die auch Seder Habdoroth s. v. ר' מתיא ב"ח behält, ein Lapsus. Damit ist die Beanstandung jener Angabe durch B. Goldberg (Maggid, XI, 237 a) beseitigt.

[2]) Es sind zwei dieser Fragen überliefert, die eine halachisch-exegetisch, Meïla 17 a, die andere agadisch-exegetisch, Joma 53 b, letztere überliefert Ulla, der Schüler des Amora Jochanan.

[3]) Meïla 17 b. S. über diesen sagenhaft ausgeschmückten Bericht Graetz IV, 208. Ob aber diese Reise Simon b. Jochai's nach Rom erst in die Regierungszeit des Verus und M. Aurelius anzusetzen ist, ist nicht ausgemacht, Matthia b. Charasch müßte dann ein sehr hohes Alter erreicht haben.

[4]) Die betreffende Baraitha ist in zwei Versionen erhalten: Joma 84 a unten und ib. 84 b oben (tradirt von Rabba b. Samuel); nach der ersten Version gestattet M. b. Ch. im ersten Satze die Heilung der Angina durch Aderlaß am Sabbath, nach der anderen, einer Schwangeren, die nach einer Speise gelüstet, dieselbe am Versöhnungstage zu reichen, bis sie sich wieder wohl fühlt (das Letztere wird als Norm anonym in der Mischna Joma 8, 5 gebracht). Die beiden anderen Sätze sind in beiden Versionen gleich und werden auch in der Mischna (Joma 8, 6) als Ansicht M. b. Ch.'s gebracht. In beiden Versionen trägt die drei Sätze im Namen des M. b. Ch. vor Eleazar b. Jose (s. Dikduke Sofrim), doch ist in der ersten Version aus ר' אלעזר בר' יוסי, nach der von Raschi citirten Lesart, geworden ר' אלעזר בן עוריה, während die gewöhnliche Lesart der Talmudausgaben statt El. b. Jose seinen Bruder Ismael b. Jose

Dieſer Eleazar war es wahrſcheinlich auch, den Matthia b. Charaſch nach dem Ausſpruche Ismaels [1]) über die vier Arten der Sühne befragte, wenn auch in der Ueberlieferung hierüber große Verwirrung herrſcht [2]).

---

nennt. Iſt dies das Urſprüngliche, dann tradirt Ismael, was er von ſeinem Bruder Eleazar im Namen M. b. Ch. gehört hat; daher אמר ר' ישמעאל בר' יוסי ששמע משום ר' מתיא בן תרש, während in der anderen Verſion: דברי ר' אלעזר בר"י שאמר משום רמב"ח.

[1]) S. oben S. 258**, Anm. 3.

[2]) Im jeruſalemiſchen Talmud, Joma 45 b, Synh. 27 c, Schebuoth 33 b wird der Bericht mit den Worten eingeleitet: שאל ר' מתיא בן חרש את ר' אלעזר בן עוריה בישיבה; im bab. Talmud, Joma 86 a, ſteht ברומי an der Stelle von בישיבה. Auch im jeruſ. Talmud wird unter dem letzteren Worte M.'s Lehrhaus in Rom gemeint ſein (ſ. oben S. 77, A. 4: אותו חכמים לישיבה). Da aber zur Zeit des Aufenthaltes El. b. Azarja's in Rom das Lehrhaus des M. b. Ch. dort noch nicht beſtanden haben konnte, muß man annehmen, daß hier, wie in den oben S. 83, Anm. 4 erwähnten Leſeart Raſchi's aus ר' אלעזר בר יוסי ר"א בן עוריה geworden iſt. Die Frage M.'s an Eleazar b. Joſe iſt dann ganz ſo berichtet, wie die an ſeinen Reiſegefährten Simon b. Jochai (Joma 53 c: שאל רמב"ח את ר"ש בן יוחאי ברומי, Megilla 17 a: שמעון בן יוחאי בעיר — כעיר רומי — b. i. רומי). In Nidda 58 a leſen wir: אמר ר' אלעזר בר' יוסי דבר זה הוריתי בעיר רומי לאיסור וכשבאתי אצל חכמים שבדדום אמרו לי יפה הורית. Daraus geht hervor, daß El. b. Joſe in näheren Beziehungen zu den Gelehrten des Südens, das iſt den Schülern Ismaels ſtand, daher M. b. Charaſch gerade ihn um Auskunft über einen Satz Ismaels fragte. — In zwei anderen Quellen, Mechiltha zu 20, 7 (86 b f.) und Ab. di R. N. c. 29 iſt ein anderer Eleazar, der Hakkappar Genannte, welcher am Ende des zweiten Jahrhunderts lebte (oder deſſen Sohn Ismael, nach Ab. di R. N.) der von M. b. Charaſch nach dem Satze Ismaels Befragte. Das ſcheint eine wiederum durch die Namensgleichheit bewirkte Verwechſelung zu ſein, wie die von El. b. Joſe und El. b. Azarja, zu der vielleicht die Thatſache Anlaß bot, daß El. Hakkapar den Satz Ismaels ebenfalls tradirte. Auf jeden Fall verdient die Ueberlieferung in beiden Talmuden den Vorzug. — Nur als Beiſpiel einer keine Schranken kennenden Conjecturalkritik ſeien die Ausführungen B. Goldberg's (Maggid, XI, 237, 245) über die hier behandelten Berichte angeführt.

Recenſion.

Lehrbuch der Neuhebräiſchen Sprache und Litteratur. Erſter und zweiter Theil. I. Grammatik der Neuhebräiſchen Sprache von Carl Siegfried. II. Abriß der Neuhebräiſchen Litteratur von Herm. L. Strack. Karlsruhe und Leipzig. H. Reuther. 1884. XII und 132 Seiten kl. 8°.

Die rabbiniſche, ſpeciell die talmudiſch-midraſchiſche Litteratur erfreut ſich in der jüngſten Zeit eifriger Pflege von Seiten bedeutender chriſtlicher Gelehrten. Sie iſt gewiſſermaßen univerſitätsfähig geworden, an deutſchen, franzöſiſchen und engliſchen Hochſchulen werden talmudiſche Texte interpretirt, und berufene nichtjüdiſche Forſcher liefern die bedeutſamſten Beiträge zur Erkenntniß dieſes Theiles des jüdiſchen Schriftthums. Es ſei nur an die Nachträge des Neſtors und Meiſters der arabiſchen Philologie zu Levy's großem Wörterbuche, an die Beiträge zur Grammatik des babyloniſchen Talmuds in Nöldeke's mandäiſcher Grammatik, an Lowe's Ausgabe des Miſchnatextes, an Taylor's und Strack's Ausgaben der Pirkê Abôth, an Wünſche's Ueberſetzung der meiſten Midraſchwerke erinnert. Durch dieſen Aufſchwung der rabbiniſchen Studien in chriſtlichen Kreiſen iſt das Bedürfniß eines in die genannten Studien einführenden und den Anforderungen heutiger Wiſſenſchaft entſprechenden Lehrbuches nahegelegt, und das in der Ueberſchrift näher bezeichnete Opus muß als jenem Bedürfniſſe entgegenkommender Leitfaden für Anfänger, aber auch als Orientirungsmittel für Solche, die ihre Beleſenheit in der neu-

hebräiſchen Litteratur durch grammatiſche Erkenntniß der neuhebräiſchen Sprache ergänzen wollen, willkommen geheißen werden. Das vorliegende Bändchen enthält die erſten beiden Theile des Lehrbuches, Grammatik und Litteraturüberſicht, „der ſpäter folgende dritte Theil wird Chreſtomathie, Gloſſar und ein Verzeichniß der wichtigſten Abbreviaturen enthalten" (p. VII).

Was nun den erſten Theil, „die Grammatik der neuhebräiſchen Sprache" (p. 1—92), betrifft, ſo hat der Verfaſſer, der ſchon in ſeinem Werke über Philo als gründlicher Kenner der agadiſchen Litteratur ſich bewährt hat, die Sprache der Miſchna zu Grunde gelegt und das den „ſpäteren Midraſchim" und den „mittelalterlichen Rabbinen" Eigenthümliche durch D oder R hervorgehoben (p. 6). In Wirklichkeit ſind die ſo hervorgehobenen ſpäteren Eigenthümlichkeiten von äußerſt geringer Anzahl und auch ſonſt unbedeutend oder unrichtig [1]). Es wäre auch ſchwer, viel principielle Unterſchiede zwiſchen den verſchiedenen Entwickelungsſtufen des Neuhebräiſchen anzugeben; und namentlich die Verſchiedenheiten der beiden Perioden, in welchen die Miſchna (und Barajtha) und der ältere Midraſch einerſeits, der

---

[1]) דְּמוּיָה wird § 39 c als Nebenbildung וְיָה zu יְהִי genannt und mit D bezeichnet. Dies geſchieht offenbar auf Grund von Levy, Neuh. Wb. I, 413 a, wo דמויה einen beſondern Artikel bildet, aber nur mit der einen Stelle aus Peſikta rabba c. 33: כמה דמויות לכם belegt wird. Indeſſen iſt דמויות offenbar, wie ſchon Kohut, Aruch III, 79 a richtig angiebt, Plural zu דמות (vgl. רשויות zu רשות). — דִּשְׁן iſt § 41 a mit D bezeichnet, während das Wort im Siſrs vorkommt, alſo zur erſten der von Siegfried, p. 5 f. angenommenen Perioden des Neuhebräiſchen gehört. — § 41d: סוג „bei R. Geſchlecht;" das iſt unpaſſende Ueberſetzung des lateiniſchen genus, anſtatt „Gattung." — בְּלוּמַר, § 78 a iſt nicht bloß ſpätrabbiniſch. — § 7 c heißt es: „Sehr ſelten tritt im nh. (Neuhebräiſchen) ש ein. Bei R. iſt in einzelnen Wörtern die bibliſche Schreibung wieder hergeſtellt: z. B. שאור." Aber שאור wird ja auch im Talmud in der Regel mit ש geſchrieben, und die Beiſpiele für סאור, die Levy III, 462 b folg. anführt, ſind nur Ausnahmen.

jüngere Midrasch andererseits die Litteratur des Neuhebräischen bilden, sind zumeist lexicalischer oder stylistischer Natur. Eine durchgreifendere Aenderung erfuhr das Neuhebräische in der eigentlich rabbinischen Epoche, in der sowol der Einfluß des Arabischen und namentlich der aus dieser Sprache bewerkstelligten Uebersetzungen, als die eigenartige Mengung des talmudischen Idioms mit dem Hebräischen, aber auch das puristische Zurückgehen auf den biblischen Sprachschatz den neuhebräischen Schriftwerken sowol in Prosa, als in Poesie eine neue Färbung brachten, durch welche sie sich kenntlich genug von den Erzeugnissen der talmudisch-midraschischen Periode abheben. Aber diese Entwickelung, sowie die der neuesten, mit der Mendelssohn'schen Epoche beginnenden Entwickelung des Neuhebräischen, zu beschreiben, wäre Sache eines historischen Wörterbuches der nachbiblischen Sprache, sowie einer Geschichte des neuhebräischen Styles; neu hinzukommende grammatische Bildungen und Normen wären höchstens aus der Zeit des arabischen Einflußes zu verzeichnen. So durfte denn der Verfasser sein Lehrbuch ein „System der neuhebräischen Grammatik" nennen, wenn auch eigentlich nur die Sprache der Mischna und der mit dieser zunächst verwandten Litteraturdenkmäler in ihm behandelt wird und es sich in dieser Hinsicht an die vor nun fast 40 Jahren erschienenen Arbeiten von Geiger und Dukes und an die hebräische Schrift von J. H. Weiß (1867) anreiht. Es kann hier unsere Aufgabe nicht sein, Siegfried's Lehrbuch mit den genannten Schriften zu vergleichen; er selbst hat an einigen Stellen auf Geiger Bezug genommen und einige seiner Angaben berichtigt. Was Siegfried's Arbeit von denen seiner Vorgänger auszeichnet, ist die übersichtliche Eintheilung des Stoffes, die sich eng an die grammatischen Behandlungen des Althebräischen anschließt, sowie die knappe, streng methodische, von Abschweifungen möglichst freie Darstellung. Auch ist der bearbeitete Stoff ein viel reicherer

als z. B. der von Geiger gebotene, und den verſchiedenen Gebieten der Spracherſcheinungen, dem lautgeſetzlichen ſowol, als dem der Formbildungen iſt gleichmäßige Sorgfältigkeit gewidmet. Nach einer Einleitung über Urſprung und Entwickelung des neuhebräiſchen Dialectes (p. 1—6) folgt ein kurzer, der Natur der Sache nach nur dürftige Notizen bietender Abſchnitt über die Schriftlehre mit einer kleinen, die verſchiedenen Arten der rabbiniſchen Schrift enthaltenden Tafel (p. 7—10); dann die Lautlehre (p. 11—28), in der mit beſonderer Sorgfalt die bei Aufnahme von fremden Wörtern in's Neuhebräiſche beobachteten Lautwandelungen ſtatuirt werden. Die Formenlehre, in die auch einige ſyntaktiſche Erſcheinungen eingefügt ſind, handelt von den Empfindungslauten (p. 28—29), den Demonſtrativbildungen (Pronomina p. 29—35), dem Nomen, hauptſächlich der Nominalbildung (p. 35—59), den Partikeln (p. 59—69) und dem Verbum (p. 70—92).

Wenn wir nun das in dieſem Lehrbuche Gebotene im Einzelnen betrachten, ſo muß zunächſt bemerkt werden, daß der Verfaſſer nicht immer genügend das Neuhebräiſche vom Bibliſch-hebräiſchen einerſeits, vom Aramäiſchen andererſeits geſondert hat. Für den Wechſel zwiſchen bh. (bibliſch-hebräiſch) ת und nh. ט bringt Siegfried (§ 6 d) die drei auch bei Geiger (S. 31) ſich findenden Beiſpiele, die aber unrichtig ſind, da מטה ſchon in der h. Schrift vorkömmt, Ezech. 13, 10, ebenſo מטל, Hiob 13, 4 und 14, 7, und טבל nicht aus תבל geworden ſein kann [1]). — אטון (§ 17 b) findet ſich auch Hohelied 6, 11. —

[1]) Das ת in תבל iſt Bildungsbuchſtabe (vgl. תמם von מסס) und konnte ſo nicht zu ט werden, wie auch Weiß, משפט לשון המשנה, p. 34, Anm. 2, richtig erkannt hat. W., der dennoch an der Identificirung beider Worte feſthält, hilft ſich damit, daß er das ת in תבל als radical betrachtet. Kohut, Aruch III, 10 a, vindicirt die Gleichſtellung von טבל mit dem in ganz anderer Bedeutung gebrauchten bibliſchen Worte ſid

גֵּל mit st. constr. גֵּל (§ 44) ist auch biblisch (Ezech. 18, 18). — Die Hophalform יוּתַּץ (§ 92 b) ist aus Lev. 11, 35. — סוּד ist kein im bh. überhaupt nicht vorkommender Stamm (§ 85 b), da nicht nur das Nomen שׂוּד, sondern auch das Verbum וְשַׂדְתָּ: (Deut. 27, 2 und 4) mit ihm zusammenfällt. — Die Bemerkung, daß man auch im nh. wie im bh. für den zehnten Theil מעשר sage (§ 73 a), ist dahin zu berichtigen, daß dieser ritualgesetzliche Terminus einfach aus der Bibel übernommen ist, wie תְּרוּמָה und andere. —

Auf Aramäisches ist, nach p. 6, „nur soweit Rücksicht genommen, als es in neuhebräischer Litteratur vorkommend sich als der letzteren assimilirt erweist". Doch hätte diese Rücksichtnahme nicht so weit gehen sollen, auch rein aramäische Pronomina, ohne sie als solche zu kennzeichnen, unter hebräische zu stellen, wie das im § 27 der Fall ist. Dasselbe gilt von der Conjunction אַלְמָא, welche sogar als „aramaisirend" bezeichnet wird (§ 81), während der dazu angeführte Satz ein aramäischer ist; von הִלְכָּךְ (ibid.); von חִוָּר, weiß (52 a); vom Verbum חוּךְ (§ 85 b). —

Die auf reichem Material beruhenden Paragraphen über die Nominalbildung sind durch ein eigenthümliches Schwanken in Bezug auf einige Nomina verunziert, indem dasselbe Wort unter zwei verschiedene Classen aufgenommen erscheint, ohne daß durch Hinweis von der einen Stelle auf die andere über diese doppelte Bestimmung der Wortform Rechenschaft gegeben wurde. מַחַט, Nadel, wird § 60 d richtig als Bildung mit Vorsatzlaut מ aus der Wurzel חוט angeführt, während dasselbe Wort zehn

---

selbst (לפע"ד כמו תבל שגזרתו מן כלל). Levy, III, 136 a, hat richtiger gesehen, daß man das Wort vom Verbum טבל (tauchen, dann auch mengen, vgl. דמע im Piel) ableiten könne, obwol er unnötigerweise die Verwandtschaft von טפל heranzieht.

Seiten vorher, § 39 b, in eine Reihe mit יַחַס, לַעַז u. s. w. gestellt, das מ also als Wurzellaut betrachtet wird. Ebenso wird חֵרוּת, Freiheit, einmal als Bildung mit וּת — aus Wurzel חור (§ 65), ein anderes Mal als פִּעוּל-Bildung gegeben (§ 52 c), als ob das ת radical wäre. Ebenso auffallend ist die Unterscheidung zwischen „אוּמָן zuverlässig" von Wurzel אמן (§ 50 c) und „אוּמָן Handwerker", worin ָן Bildungsendung sein soll, wie in חַזָּן, בִּנְיָן, דַּרְשָׁן (§ 62 a). Von רַבָּנוּת Herrschaft wird § 66 c richtig gesagt, daß darin die beiden Endungen ân und ûth combinirt sind, während das Grundwort davon רַבָּן in § 51 a sonderbarerweise mit den zahlreichen פַּעַל-Bildungen zusammengestellt, das ן also als radical genommen wird. In יַתּוּשׁ Mücke ist nach § 51 c das י Wurzelbuchstabe, nach § 58 ist י Vorsatzlaut und der Stamm תוּשׁ. In § 102 a ist richtig angegeben, daß בּוּל mischen mit bh. כלל gleichbedeutend sei und dazu בִּילָה gehöre; hingegen heißt es § 23 c, daß בילה durch Synkope aus בְּלִילָה geworden sei [1]). Auch bei לעוזות, § 68 c, hätte angegeben werden sollen, daß der Singular לָעוּז schon in anderem Zusammenhange, § 49 a, angeführt war.

Andere Berichtigung erfordernde Einzelheiten sind folgende. § 7 c wird als Beispiel der Lautvertauschung von nh. ס für bh. ש auch angeführt „גְּרִיס Schrot, גֶּרֶשׁ"; auch § 46 b wird גרשׁ geschrieben, während doch nur an גרשׁ, Lev. 2, 14, und nicht an גרשׁ, Deut. 33, 14 gedacht werden darf. —

---

[1]) Hier scheint Siegfried der Ansicht Levy's gefolgt zu sein, der Wb. III, 642 a, diese Synkope ausdrücklich annimmt, während er noch I, 218 a בילה von בול stammen läßt. Die an der ersteren Stelle zu findende Annahme Levy's, daß עִיסָה, Teig, auf ähnliche Weise aus עריסה geworden sei, wird gleichfalls von Siegfried a. a. O., adoptirt; auch diese Annahme ist unnöthig, da sich das Wort aus עסס, zerdrücken, erklärt, entweder indem man ursprüngliche Verdoppelung des ס in עיסה annimmt, oder einen Nebenstamm עוס zu עסס voraussetzt, wie בול zu כלל.

Der Eigenname סִימוֹן iſt nicht durch Erſchlaffung der Ausſprache aus שִׁמְעוֹן geworden (§ 7 d), ſondern durch Gräciſirung (ſ. Monatsſchrift, 1883, p. 348, Anm. 5). — אוּשׁ, Lärmen, Geräuſch hervorbringen, kömmt nur in aramäiſchen Sätzen des babyloniſchen Talmuds vor; die Ableitung von *ἀΐσσω*, welche Siegfried (§ 12 d) nach Levy, I, 48 a, annimmt, kann darum ſchwerlich richtig ſein, beſſer empfiehlt ſich, auch lautlich, die Ableitung vom perſiſchen âwâz, die auch Kohut, I, 48 a, giebt. — אוֹתְמְרָא (das iſt richtiger als אִתְמְרָה) faßt S. mit Levy Wörterb. zu den Targumim II, 542 b und Neuh. Wb. I, 185 a) und Kohut (Aruch I, 333 b) als Futurum Kal in der 1. Perſon sing., alſo „ich wundere mich“ (§ 15 d und 26 d); in Wirklichkeit aber iſt es ein aramäiſches Zeitwort, und zwar Perf. des Ithpeel, alſo אִתְּמְרָא zu leſen, in Form und Sinn entſprechend dem häufigen אִיבְּעְיָא: „es iſt gefragt worden“. — Als Interjection bedeutet es auch nicht „merkwürdig“, ſondern zeigt, wie das namentlich in Geneſis rabba oft der Fall iſt, an, daß der vorhergehende Satz als Frage zu nehmen iſt. — לֹאו ſcheint S. (§ 15 h) wie lô (= לֹא) leſen zu wollen, während das א gerade darauf hinweiſt, daß nach ל der a-Laut und das ו conſonantiſch zu ſprechen iſt. — Als Beiſpiel dafür, wie Wörter bei der Herübernahme aus dem Bibliſchen ins Neuhebräiſche die Bedeutung verändern, citirt S. (p. 36, Anm.) auch „בְּרִיּוֹת bh. Speiſe, nh. Geſchöpf“; die beiden Wörter haben mit einander aber gar nichts zu thun, da בְּרִיּוֹת Geſchöpf zu dem auch Num. 16, 30 vorkommenden בְּרִיאָה gehört. Möglicherweiſe lautete das Wort urſprünglich בְּרִיּוֹת, wofür der Plural בְּרִיּוֹת (= בְּרִיאוֹת) als Beweis dienen kann. — Mit Levy III, 348 a nimmt S. ein Nomen נוֹהַג Verfahren an (§ 41 b); aber das Wort kann überall, wo es vorkömmt, נוֹהֵג geleſen werden und iſt dann ein

substantivirtes Participium, vgl. יוֹתֵר. — זוֹל Billigkeit gehört nicht zu זול (§ 41 d), sondern zu זלל. — Das „Fem. גְּרוֹסָה“ (§ 46 b) existirt nicht; schon Fleischer berichtigt das גרוסה bei Levy, I, 362 a, zu גְּרוֹסָה (438 a). Aber es ist noch weiter dahin zu berichtigen, daß das Wort, wie es masculine Bedeutung (der Gräupner) auch masculine Form hat, also גָּרוֹס, und die Form גרוסה der aramäische status emphaticus ist; der Plural lautet גרוסות, wie מסורות von מסור. — § 69 d wird als Plural zu מוֹסֵר, Denunciant angegeben: מוֹסְרוֹת; dies scheint aber nur verlesen aus מְסוֹרוֹת, Pl. zu מָסוֹר, zu sein. — § 69 c l. statt קִצִּין, Plural von קֵץ: קִצִּים. — Einen Plural דְּבָרוֹת zu דָּבָר (§ 69 c) hat es schwerlich gegeben; man kann nach der traditionellen Aussprache דִּבְּרוֹת als Singular das Jerem. 5, 13 vorkommende דִּבֵּר annehmen. — Nach der Analogie von פָּתִיל ist der nur im Neuhebr. vorkommende Singular zum bibl. גְּדִלִים, nicht גְּדִיל zu lesen, wie Siegfried (§ 55 f.) nach Levy, I, 302 b, angiebt, sondern גָּדִיל. Ebenso ist nach Fleischer's Berichtigung zu Levy, I, 504 b nicht וְרִיד, Ader zu sprechen (so auch § 12 b), sondern וָרִיד. — Das Wort „Krautgarten“ § 70 a, als Uebersetzung von יָרָק ist ganz unverständlich; vielleicht ist das lapsus für Gartenkraut. — Die Bemerkung zu § 70 b ist nicht ganz klar. — Das „sogar“ am Schluß von § 72 a ist nicht gerechtfertigt; warum sollte es merkwürdig sein, daß die Redensart רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם auch im Vocativ vorkömmt? — Statt מַלְוִין, § 72 c, l. מַלְוִין. — Statt „sie nähern sich dem Menschen nicht“ (ib.) l. „sie ziehen den Menschen nicht in ihre Nähe“, nähern ihn sich nicht. — § 76 g statt מַחְמַה l. מַחֲמַת. — טַקְס, טכס kommt nicht unmittelbar vom Zeitwort *τάσσω* (§ 85 e), sondern von dessen Derivat

τάξις. — § 90 d wäre die Redensart גורם רעה לעצמו aus der Reihe von Umschreibungen des Hithpael durch das Activum mit עצם zu entfernen. — Eine Form לֵירֵא „zu fürchten" anzunehmen (§ 97 c) ist unnötig, da schon die heil. Schrift statt לִירְאָה bietet: לֵרֹא I Sam. 18, 29 (s. Stade, Hebr. Gramm. § 123 c). — In Aboth I, 13 soll מוֹסִיף Part. Hiphil von אסף sein (§ 98 b); aber diese Annahme Levy's (I, 127 a) ist unnötig, da die Herleitung des Wortes von יסף einen genügend guten Sinn giebt. —

An anderen, kleineren Ungenauigkeiten habe ich folgende notirt: In der Punctation אִירָם, virus, Gift, folgt S. (§ 9 a) dem Beispiele Levy's (I, 171 a); aber besser ist wol die Aussprache אִירָם. — Statt „das Wort Schema" (§ 28 a) wäre richtiger „den Abschnitt Sch." — Die Beispiele לְוִיָּה und כְּנֵסִיָּה gehören streng genommen nicht in die Reihe der § 39 c aufgezählten nomina actionis. — Neben זַיִן, mit einem י, hätte auch מַיִט geschrieben werden sollen, nicht מַיִיט (§ 39 e). — Die Uebersetzung „Bruchstücke" für סֵרוּגִין (§ 69 b) ist nicht entsprechend, s. Levy III, 586. — Statt קָבִים (§ 71) l. קַבַּיִם. — Statt הֵיזִק (§ 55 b) l. הֶיזֵק. — . . . וְאֶחָד . . . אֶחָד wäre richtiger als . . . וְאַחַד . . . אַחַד (§ 77 d). — Statt נַאֲרֶגֶת (§ 88 b) l. נֶאֱרֶגֶת. — Statt מָדִיחַ (§ 104) l. מֵדִיחַ. —

An Druckfehlern habe ich außer den auf S. 132 verzeichneten in dem grammatischen Theile des Lehrbuches noch einige bedeutendere gefunden: p. 34 Z. 11 l. אֵי st. אַי; p. 35, Z. 13 l. מַגָּן st. מִגָּן; p. 39, Z. 16 l. Fettigkeit st. Festigkeit; p. 41, Z. 4 l. סְעוּדָה, ohne Dagesch, st. סְעוּדָּה; p. 60, Z. 7 l. בהושענא st. בהושנא; p. 82, Z. 11 l. מרחקני st. מרקחני. —

Die im zweiten Theile des Lehrbuches (p 93—132, Nachträge p. VIII) gebotenen „Mittheilungen über die jüdische Lit-

teratur und deren Geschichte haben in erster Linie den Zweck, demjenigen, welcher sich mit diesem Gegenstande zu beschäftigen beginnt, einen bequemen Ueberblick über die wichtigsten bezüglichen Schriften zu geben und ihm zu weiteren Studien Möglichkeit und Anregung zu bieten" (p. VI). Dieser Zweck wird auch durch die Arbeit Strack's, welche sich durch die bei diesem Gelehrten bekannte und auch hier bewährte Sachkenntniß und Akribie auszeichnet, in gewissem Sinne erreicht. Ich sage in gewissem Sinne, weil der bibliographische Abriß, den Strack bietet, wenn er auch sehr passend und übersichtlich nach den verschiedenen Fächern der jüdischen Litteratur eingetheilt ist, dennoch nicht ein so vollständiges Orientirungsmittel sein kann, als es ein wirklich litteraturhistorischer Abriß wäre, der auch die wichtigsten Angaben über die hier nur bibliographisch rubricirten Werke enthielte. Ich glaube, daß es dem H. Verfasser nicht schwer fiele, für die in Aussicht gestellte (p. VII) Erweiterung dieses zweiten Theiles den bibliographischen Abriß zu einem litteraturhistorischen umzugestalten; das Büchlein würde dadurch an Nützlichkeit und innerem Werthe bedeutend gewinnen. Was ich außerdem für diese zweite Auflage wünschen würde, ist Folgendes. Da eine Uebersicht der neuhebräischen Litteratur gegeben werden soll, so wäre es vor Allem nötig, über die seit Abschluß der heiligen Schrift entstandenen hebräischen Litteraturwerke zu orientiren. Es müßten also zunächst die eigentlichen Litteraturdenkmäler des Neuhebräischen, mit Ausschluß der aramäischen und arabischen Schriften in chronologischer Reihenfolge vorgeführt werden, wobei auch die wichtigsten Uebersetzungswerke, wie die der Tibboniden nicht fehlen dürften. Bei gemischtsprachigen Werken, wie die Talmudim und Midraschim wäre ein Hinweis auf diese Eigenschaft derselben am Platze. Auf diese Weise wären am besten die verschiedenen Phasen des Neuhebräischen veranschaulicht, und daran

könnte ſich die für den dritten Theil verheißene Chreſtomathie ſchließen welche ebenſo aus den verſchiedenen Perioden ausgewählte Leſeſtücke zu bieten hätte. Alſo ein Abriß der neuhebräiſchen Litteratur wäre zunächſt zu bieten, woran ſich Mittheilungen über die ſonſtige jüdiſche Litteratur und über die Hilfsmittel zum Verſtändniſſe derſelben erſt in zweiter Reihe als Vervollſtändigung anzuſchließen hätten.

An Einzelheiten habe ich zu der Strack'ſchen Arbeit wenig zu bemerken. Da er bei der Auswahl der aufzuführenden Bücher „Wichtigkeit des Inhalts und Möglichkeit der Benutzung" berückſichtigte, ſo wäre es nicht am Platze, einzelne vermißte und vielleicht auch aufzunehmen geweſene Schriften zu nennen. Aber unerwähnt kann ich doch nicht laſſen, daß das Fehlen der Geſchichtswerke von Joſt und Grätz, die ebenſo wichtig als leicht zugänglich ſind, auffällig iſt. Das umfaſſende und bedeutende Werk von J. H. Weiß, דור דור ודורשיו, hätte auch nicht fehlen dürfen. — Die Scheeltoth des R. Achai ſtehen als „halachiſcher Midraſch" unter der Rubrik Midraſchim, während das Werk unter die folgende Rubrik „Spätere Halacha-Werke" zu ſetzen geweſen wäre. Auch die Bezeichnung als halachiſcher Midraſch iſt inſofern irreführend, als man auf den Gedanken kommen könnte, daß ſonſt kein ſolches Werk zu nennen geweſen wäre, während doch Sifrâ zum größeren Theile, in geringerem Maaße auch Mechilta und Sifrê halachiſcher Midraſch ſind. Irreführend iſt auch die Einfügung der von Kirchheim edirten ſieben Tractate unter die den Jeruſalemiſchen Talmud behandelnde Reihe, da ſie mit dieſem in keinem Connexe ſtehen. — Der Aruch wäre eher unter die „Hilfsmittel zum Verſtändniſſe des Neuhebräiſchen" als unter die Rubrik „Exegeſe und Sprachwiſſenſchaft" zu ſtellen geweſen. — Ibn Gannâh (p. 110) iſt eine auch ſonſt wohl anzutreffende, aber ungerechtfertigte Schreibung für Ibn Ganâh (mit einem n). —

An dieſer Stelle ſei es auch geſtattet zu erwähnen, daß von Strack vor Kurzem auch eine „Hebräiſche Grammatik mit Uebungsſtücken, Litteratur und Vokabular. Zum Selbſtſtudium und für den Unterricht mit beſonderer Berückſichtigung derer, die das Hebräiſche auf der Univerſität erlernen“ [1]) — erſchienen iſt, ein ſehr gut eingerichtetes und den Anforderungen der Wiſſenſchaft und der praktiſchen Brauchbarkeit gleichmäßig entſprechendes Lehrbuch. — Von dem mit bewundernswerthem Eifer arbeitenden Verfaſſer ſind nach Art ſeiner Aboth-Ausgabe eingerichtete Ausgaben anderer Miſchnatraktate, zunächſt Aboda zara, Joma und Sabbath, in Vorbereitung, wie auf dem Umſchlage des hier beſprochenen Lehrbuches angekündigt wird.

Budapeſt, 6. December 1883.

W. Bacher.

---

[1]) Als erſter Band der neuen Ausgabe der Porta linguarum orientalium.

Abhandlungen.

Der synagogale Ritus.

Von

Leopold Löw.

Vorerinnerung.

In der Vorrede zum zweiten Bande seiner Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde: die Lebensalter in der jüdischen Literatur, Szegedin 1875, hat mein sel. Vater für den dritten Band unter Anderem auch „die archäologische Behandlung des synagogalen Ritus" in Aussicht gestellt. Nach seinem Tode haben sich von dieser Arbeit leider nur die folgenden Kapitel vorgefunden. Ich lasse sie unverändert abdrucken. Vielleicht wendet sich die Aufmerksamkeit der jüdischen Theologen doch noch einmal der Alterthumskunde zu: das Bruchstück, das hier mitgetheilt wird, dürfte mannigfache Anregung bieten.

J. L.

Erſter Abſchnitt.

Das Synagogengebäude.

Erſtes Kapitel.

Urſprung der Synagogen.

In welche Zeit fällt die Gründung der erſten Synagogen? Mit dieſer Frage beſchäftigt ſich die hiſtoriſche Forſchung ſeit zweihundert Jahren. Hugo Grotius hielt die Synagoge für eine moſaiſche Inſtitution. Franz Burmann ſtellte zuerſt die Behauptung auf, daß die Synagogen den aus Babylon zurückgekehrten Exulanten ihre Entſtehung verdanken. Dieſe Behauptung fand an Campegius Vitringa 1696 einen eifrigen Vertheidiger [1]).

Ein höheres Alter wird ſeitdem den Synagogen nicht zugeſchrieben. Vielmehr verlegte Georg Lorenz Bauer 1805 ihren Urſprung in die ſeleucidiſche Zeit [2]). Gleicher Meinung iſt Zunz [3]), welcher unter den jüdiſchen Schriftſtellern auch hier zuerſt die Bahn der geſchichtlichen Forſchung betrat. Nach Herzfeld ſind die Synagogen eine Schöpfung der perſiſchen [4]), nach Graetz eine Schöpfung der makkabäiſchen [5]), nach Hupfeld eine Schöpfung der nachmakkabäiſchen Zeit [6]).

Die an ſich intereſſante Frage gewinnt noch bedeutend an Intereſſe durch den innigen Zuſammenhang, in welchem ſie ſich

---

[1]) De synagoga vetere 413—428.

[2]) Beſchreibung d. gottesdienſtlichen Verfaſſung d. alten Hebräer 2, 125.

[3]) Gottesdienſtliche Vorträge S. 2.

[4]) Geſchichte 2, 29, 127, Anm. 9.

[5]) Geſchichte 3, 97.

[6]) S. C. Ehrt, Abfaſſung u. Abſchluß d. Pſalters S. 17.

mit gewissen bibelkritischen Fragen befindet, namentlich mit den makkabäischen Psalmen und dem Abschlusse des Bibelkanons.

Im 74. Psalm läßt sich nämlich folgende Klage vernehmen: „Sie — die feindlichen Eroberer, — sprechen in ihrem Herzen: Lasset uns sie allzumal vernichten! — Verbrannt haben sie alle Gottesstätten im Lande (V. 8)"!

Solange die Schriftauslegung den 74. Psalm für eine Prophezeiung Asaf's hielt, bot die Erklärung des angeführten Schriftverses nicht die geringste Schwierigkeit. Die Mehrheit der Gottesstätten fand ihre Rechtfertigung in der Annahme, daß Asaf nicht nur historisch von der Zerstörung des Heiligthums zu Siloh durch die Philister, sondern auch prophetisch von der Zerstörung des ersten und zweiten jerusalemischen Tempels durch die Chaldäer und Römer rede [1]).

Der geschichtlichen Schriftauslegung ist es nicht möglich, die Abfassung des in Rede stehenden Psalms einem Zeitgenossen David's zuzuschreiben. Die Schilderung der von ihm selbst erlebten Kalamitäten läßt entweder einen Genossen der chaldäischen, oder einen Genossen der syrischen Zeit in ihm erkennen. Den Plural der Gottesstätten bezieht man am passendsten auf die Synagogen, welche schon Aquila darunter verstanden hat. In diesem Sinne fassen auch die meisten neueren Schriftausleger die Gottesstätten auf und sie finden eben in der Erwähnung der Synagogen mit einen Beweis für den makkabäischen Ursprung des Psalms, da es in der chaldäischen Zeit noch keine Synagogen gegeben hat.

Die christlich-orthodoxe Schule kann sich mit der Annahme makkabäischer Psalmen nicht befreunden, weil sie den Bibelkanon schon in der persischen Zeit zu gänzlichem Abschlusse gelangen läßt. Sie hält daher den Psalm für ein Product der chaldäi-

[1]) Raschi zum Psalm 74, 8, 9.

schen Zeit, und die niedergebrannten Gottesstätten für Theile d jerusalemischen Tempels. Daß zur Zeit der chaldäischen Inv sion noch keine Synagogen vorhanden waren, wird auch v dieser Schule zugestanden. Ja, einer der neuesten Gegner d makkabäischen Psalmen, Carl Ehrt, dem die hergebrachte orth doxe Auslegung nicht zusagt, nimmt sogar eine Emendatic im Texte vor, um die für den makkabäischen Ursprung zeugende Synagogen zu beseitigen. Dieser Emendation zu Folge laut die Uebersetzung des Verses: „Sie sprechen in ihrem Herzen Lasset sie uns vernichten allzumal, den Sabbat und alle Fes im Lande [1])!"

Ueber den nachexilischen Ursprung der Synagogen sind dem nach die Akten geschlossen. Unbestritten und allgemein verbreite ist auch die Annahme, daß die Bestimmung der Synagoge in Laufe der Zeit keine wesentliche Aenderung erfuhr: wie in spä teren Epochen, sollen sie auch gleich bei ihrem Ursprunge z öffentlichen Cultusstätten gedient haben.

Diese Annahmen werden in einen Causalnexus zueinande gebracht. Die vorexilischen Juden empfanden das Bedürfniß noc nicht, welches die Synagogen befriedigen sollten. Erst „der Geis des nachexilischen Judenthums brachte das öffentliche Vorlesen de Gesetzes mit sich und somit auch die Synagogen [2])". Oder Vor dem Exile waren die Juden zufrieden, an dem Tempel z Jerusalem eine centrale Cultusstätte zu besitzen; erst „seit den Exile wurden die Synagogen für die Gemeinden der Diaspor ein Ersatz für den Tempel [3])".

Näher betrachtet haben diese pragmatischen Erklärung frappante Aehnlichkeit mit manchen Hypothesen der älter Naturwissenschaft: die Hypothesen hatten den Schein der Ri

[1]) Ehrt a. a. O. S. 17, 18.
[2]) De Wette. Lehrbuch d. hebr. jüd. Archäologie § 242, Anm. b.
[3]) Haneberg d. relig. Alterthümer d. Bibel § 234.

tigkeit für sich, aber eine genaue Untersuchung zeigte am Ende, daß die Erscheinungen, die erklärt werden sollten, gar nicht vorhanden sind!

Ungefähr dieselbe Bewandtniß hat es mit den vorliegenden Erklärungen. Sie klingen wirklich sehr plausibel, aber was sie erklären sollen, ist reines Phantasiegebilde. Denn in Wahrheit sind die Synagogen weder nachexilischen Ursprungs, noch waren sie bei ihrer Gründung ausschließlich zu Kultusstätten bestimmt.

Die biblischen und talmudischen Quellen enthalten hierüber befriedigende Aufschlüsse, die nichts zu wünschen übrig lassen. Bisher blieben sie die richtige Antwort nur deshalb schuldig, weil die Frage an sie nicht richtig gestellt wurde. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert waren es nur christliche Theologen, welche sich die Aufgabe stellten, den Ursprung der Synagogen zu erforschen. Ihre Bemühung, die Synagogen des neuen Testamentes im alten Testamente wiederzufinden, blieb aber erfolglos. Sehr natürlich! Sie hielten ihre Umschau auf kultuellem Gebiete. Hier konnte das gesuchte Objekt nicht entdeckt werden. Die ältesten Synagogen wurden nicht auf dem Boden des kultuellen, sondern auf dem des politischen Gemeindelebens errichtet.

Um die Frage richtig zu stellen, muß dieselbe in zwei Fragen aufgelöst werden:

1. Hatten die Gemeinden der biblischen Welt öffentliche Plätze, wo sich die Bevölkerung zu gewissen Zwecken zu versammeln pflegte?

2. Durfte sich auf diesen Plätzen auch das Wort der religiösen Belehrung vernehmen lassen?

Bei der ersten Frage denkt jeder Bibelkundige sogleich an die Stadtthore, wo Versammlungen gehalten, und nicht nur öffentliche, sondern auch Privatangelegenheiten, gerichtliche und außergerichtliche, ihrer Erledigung zugeführt wurden. In dieser

Richtung entsprach das Stadtthor im biblischen Alterthume nach Maßgabe der damaligen, einfacheren Bedürfnisse dem heutigen Rathhause, dem Gerichtssaale und dem öffentlichen Notariate.

Hieronymus motivirt diese Einrichtung, ohne Zweifel auf Grundlage der von seinen jüdischen Lehrern erhaltenen Information, folgender Maßen: „Damit die Feldbauern nicht genöthigt seien, in die Stadt zu gehen und Spesen zu machen, saßen die Richter in den Thoren, um am Aus- und Eingange der Stadt sowohl die Stadt- als Landbewohner zu vernehmen, sodaß Jeder nach beendetem Geschäfte sogleich in seine Heimat zurückkehren konnte [1])".

Ueber die Beschaffenheit der Stadtthore sind die Meinungen der Archäologen getheilt.

Manche halten die Thore der Städte für einfache Pforten. Nach dieser Meinung war auch nicht das Thor, sondern der vor demselben liegende Marktplatz der Ort, wo die verschiedenen Angelegenheiten abgewickelt wurden.

Nach Anderen geschah dies im Thore selbst, welches man sich aber nicht als einfache Pforte, sondern nach Art der heutigen Festungsthore construirt denken müsse, sodaß der Eingang und Ausgang des Thores durch einen größern oder kleinern Zwischenraum von einander getrennt waren. In einem solchen Zwischenraume — „zwischen den beiden Thoren" — saß David, Nachrichten von dem Ausgange der Empörung Absalom's erwartend (2 Sam. 18, 24).

Nach einer dritten Meinung war das Thor einer althebräischen Stadt ein Durchhaus, wie im heutigen Jerusalem der Durchgang eines großen alten Gebäudes als Kaffeehaus benützt wird [2]). Ein Durchhäuschen bildete noch in der talmudischen

---

[1]) Opera V, p. 251, H.

[2]) Schwarz d. heilige Land S. 431.

Zeit jedes Hofthor. Man nannte es Thorhaus; es wurde vom Wächter des Hauses bewohnt [1]).

Wie andere Häuser, hatte auch das mit dem Thore verbundene Stadthaus ein plattes Dach (2 Sam. 18, 24) und auf demselben sein Obergemach (2 Sam. 19, 5), wo die Aeltesten der Stadt Sitzungen hielten. Die Schrift sagt daher von den Parteien, die sich zu Gerichte begeben: sie steigen zum Thore hinauf (5 M. 25, 7, Ruth 4, 1). Von der Sitte, in den Lokalitäten oberhalb der Dächer Sitzungen zu halten, sprechen noch Berichte der talmudischen Zeit [2]).

Die erwähnten drei Vorstellungen entsprechen wahrscheinlich der architektonischen Entwickelung der städtischen Thore: die einfache Pforte wurde im Laufe der Zeit zum Doppelthore und dieses zum Durchhause umgestaltet, um den Versammlungen einen bequemeren Platz zu verschaffen. In manchen, namentlich größeren Städten wurde aber schon vor dem babylonischen Exile der Versammlungsplatz von dem Stadtthore getrennt und in ein eigenes Gebäude verlegt, welches daher auch eine eigene, seiner Bestimmung entsprechende Benennung erhielt. Ueber die Erbauung dieser Häuser schweigt die Geschichte allerdings, sie spricht aber klar und unzweideutig von ihrer Zerstörung.

In dem Berichte über die chaldäische Eroberung Jerusalems, heißt es nämlich: „Und das Haus des Königs und das Haus des Volkes verbrannten die Chaldäer mit Feuer und die Mauern Jerusalems rissen sie ein (Jer. 39, 8)". Das Haus des Volkes! Darunter kann nach dem einfachen Wortsinne nichts Anderes verstanden werden, als das Gemeindehaus, wo die Stadtgemeinde im Interesse ihrer communalen Angelegenheiten Versammlungen hielt.

---

[1]) B. Bathra 1, 5.
[2]) S. weiter d. Anm.

Unter Salomo, dem Fürsten des Friedens und der Spruchpoesie, des überseeischen Handels und der Steuererhöhung, des Wohlstandes und des Luxus, war in Jerusalem auch die Bauluſt einheimisch geworden. Von den Calamitäten, welche die Stadt seit der Plünderung Sisak's unter Rehabeam von Zeit zu Zeit trafen, konnte sich dieselbe während der längeren Perioden der Ruhe und des Friedens immer von Neuem erholen. Es kann mithin nicht auffallen, daß die hauptstädtische Gemeinde ein Municipalgebäude besaß, welches neben dem königlichen Palaste genannt zu werden verdiente. Die Provinzialstädte mußten sich mit bescheideneren Municipalgebäuden, oder mit dem Durchhause und Obergemache ihrer Stadtthore begnügen. Aber jede Gemeinde hatte, — dies lag in der Natur des kommunalen Lebens, ihr Versammlungs- oder Gemeindehaus.

Das Municipalgebäude Jerusalems wurde von den chaldäischen Barbaren eingeäschert. Es mußte aber auch von Seite der Schriftausleger schwere Unbill erfahren. So schon von David Kimchi und Don Isak Abravanel. Die Existenz eines eigenen Gemeindehauses nicht ahnend, konnten sich diese Schriftausleger nicht erklären, was unter dem Volkshause zu verstehen sei. Sie mußten daher auf Irrwege gerathen. Kimchi nimmt willkürlich den Singular in pluralem Sinne, und will unter בית העם nicht Ein Haus, sondern alle Häuser des Volkes, d. i. alle Privatgebäude verstanden wissen. Abravanel versteht gar den Tempel darunter. Das Heiligthum zu Jerusalem, sagt er, war schon vor seiner Zerstörung vom Gottes- zum Volkshause herabgesunken, nachdem sich die Schechinah aus seinen Räumen entfernt hatte. Die neueren Exegeten gehen zumeist in den Fußtapfen Kimchis. Ewald übersetzt, den Text emendirend: „das Haus Gottes".

Die Auslegung konnte sich mit diesen Lückenbüßern um so leichter begnügen, als die Parallelberichte (2 Kön. 25, 9, Jer.

52, 13) von dem Volkshause ganz und gar schweigen. Allein für die Existenz eigener Gemeindehäuser spricht ein authentisches, vollgültiges Zeugniß, welches bisher unbeachtet blieb. Es ist im Talmud niedergelegt.

Die talmudische Sittenlehre bekämpft Unarten und Ausschreitungen des Volkes auch mit Androhung übernatürlicher Strafen. In diesem Sinne wird der Satz aufgestellt: „Idioten sterben eines frühzeitigen Todes, weil sie der Synagoge den Namen Volkshaus geben (Sabb. 32 a)".

Die Ausleger des Talmud haben es merkwürdigerweise unterlassen, sich bei der Prüfung dieses Satzes folgendes Problem vorzulegen.

Der Ausdruck Volkshaus, בית העם, wurde nicht von Idioten erfunden: er kommt beim Propheten Jeremias vor. Das Targum übersetzt denselben בי כנשתא. Wie können also die Idioten zur Verantwortung gezogen werden, wenn sie sich statt des targumistischen, des biblischen Ausdruckes bedienen? Wie kann hierin etwas Sträfliches liegen?

Ob die Lösung dieses Problems der gewöhnlichen dialectischen Methode gelingen könne, möchte zu bezweifeln sein. Die historische Lösung muß sich hier auf folgende Andeutungen beschränken: Die Hand der Reform hatte, wie weiter unten gezeigt wird, die Pforten des Gemeindehauses längst dem gemeinsamen Cultus geöffnet, und das Volkshaus längst in ein Haus der religiösen Genossenschaft verwandelt, als die Masse des Volkes noch immer fortfuhr, sich in der Synagoge wie in einem profanen Volkshause zu benehmen. Da die Agenden des Volkshauses in dem Hause der religiösen Genossenschaft fortgesetzt wurden, so war es nicht leicht, der Unsitte des Volkes zu steuern. Der Talmud hält es daher nicht für überflüssig, eigene, weiter unten anzuführende Regeln für den synagogalen Anstand aufzustellen. Die Unsitte vererbte sich trotzdem auch in der nachtalmudischen

Zeit von Geschlecht zu Geschlecht und die Schriftgelehrten aller Zeiten ergießen sich in Klagen darüber. Manche heutigen Besucher orthodoxer Synagogen ahnen nicht, was sie mit ihrem antitalmudischem Benehmen leisten: sie leisten archäologisches Material!

In der talmudischen Zeit hatte die Unsitte eine Art Legitimation in der Benennung Volkshaus. Die Schriftgelehrten suchten daher allen Eifers dahin zu wirken, daß die profane Benennung aus dem Munde des Volkes schwinde. Wie kam aber die Volkssprache zu dieser Benennung? Eine corrumpirte Lesart kann unmöglich ihre Quelle gewesen sein. Wol aber war es die avitische Ueberlieferung. Diese erhielt sich in der Volkssprache und gelangte auch im Targum und bei Raschi zum Ausdruck: auch letzterer erklärt בית העם mit בית הכנסת.

Eine zweite Benennung des Gemeindehauses ist בית מועד; denn wenn Job den Tod ein Versammlungshaus alles Lebenden nennt (30, 23), so entnimmt er diese Bezeichnung ohne Zweifel einem eigentlichen Versammlungshause, welches nur das Gemeindehaus sein kann [1]). Und wenn der Verfasser des Jobbuches wirklich ein Efraimite war, wie behauptet wird [2]), so dürfte die Annahme nahe liegen, daß die Municipalgebäude im Reiche Juda Volkshäuser und im Reiche Efraim Versammlungshäuser genannt werden. Man erinnert sich hiebei unwillkürlich an die mannigfaltigen deutschen Benennungen: Stadt-, Rath-, Bürger- und Sprachhaus, und an die Provinzialismen: Weich- und Schneidhaus, Gurt und Pfalz. Den judäischen Exulanten blieb der Ausdruck ihrer Heimat geläufig; daher das göttliche Wort an Ezechiel: „sie werden zu dir

---

[1]) Vrgl. Hitzig, Psalmen 1, 126.
[2]) Hitzig, Hiob, Einl. S. XLVII.

kommen, wie in den Eingang des Volkshauſes (33, 31)", d. i. in beträchtlicher Anzahl.

Eine dritte, der prophetiſchen Sprache eigene Bezeichnung für Gemeindehaus iſt מקרא. Sie findet ſich in folgender Verheißung des Propheten Jeſajas: „Und ſchaffen wird der Ewige über jeden Wohnſitz des Berges Zion und über ſeine Verſammlungsſtätten eine Wolke bei Tag, und Rauch und den Schein flammenden Feuers bei Nacht (4, 5)".

Manche handſchriftliche und gedruckte Bibeln haben die Lesart מקראה im Singular. Die Verheißung betrifft demnach die Privathäuſer und das Municipalgebäude der Hauptſtadt Jeruſalem. Bei dem Worte מקרא findet mithin dieſelbe Metonymie Statt, wie bei dem griechiſchen *συναγωγή*: es bezeichnet urſprünglich die Verſammlung und dann den Verſammlungsort.

Als vierte, der poetiſchen Sprache eigene Benennung der Stadthäuſer ſind endlich die „Gottesſtätten" des Pſalmiſten anzuführen. Das Recht, dieſen anſpruchvollen Namen zu führen, giebt den vorexiliſchen Stadthäuſern die Entſcheidung der zweiten Frage, ob es nämlich dem Worte der religiöſen Belehrung geſtattet war, ſich in öffentlichen Gemeindeverſammlungen vernehmen zu laſſen. Dieſe Frage muß aber auch für die vorexiliſche Zeit bejahend entſchieden werden. Die Richtigkeit dieſer Entſcheidung bekräftigen diejenigen, die von dem Rechte der öffentlichen, religiöſen Belehrung den ausgedehnteſten, freimüthigſten, Gebrauch gemacht haben: die Propheten!

Der Urſprung der Gemeindehäuſer und der in denſelben gehaltenen Vorträge fällt mithin augenſcheinlich in die vorexiliſche Zeit. Erſtere können als unentbehrliches Requiſit des Gemeindelebens nicht viel jünger ſein, als das Gemeindeleben ſelbſt; jedenfalls ſind ſie älter, als der Salomoniſche Tempel.

Letztere hängen mit der Blüthe des Prophetenthums zuſammen. Und hierin liegt die hiſtoriſche Würde der Synagogen.

Denn nicht die im Tempel opfernden Prieſter, ſondern die in den Volksverſammlungen redenden Propheten haben den Monotheismus für alle Zeiten gegründet.

Die heutigen Synagogen ſind keine Surrogate des jeruſalemiſchen Tempels, wofür ſie oft erklärt werden, ſondern die Töchter der alten Volkshäuſer, Verſammlungshäuſer und Gottesſtätten, welche die Werkſtätten des Monotheismus waren.

Zweites Kapitel.

Bauſtätten der Synagogen.

Die älteſten Gemeindehäuſer waren mit den Stadtthoren verbunden; die Verbindung wurde aber ſpäteſtens in der ſeleucidiſchen Zeit ganz und gar aufgehoben. Den Archäologen iſt dies entgangen, es liegt aber nichts deſto weniger klar vor Augen. Die Dichterſprache der makkabäiſchen Zeit erwähnt das Thor noch als Verſammlungsort der Gemeinde (Pſ. 127, 5). Aber weder bei Sirach, der zu wiederholten Malen von Verſammlungen ſpricht (6, 34. 7, 14. 38, 33. 39, 10. 41, 18), noch in den Büchern der Makkabäer iſt davon eine Spur. Eine Stelle aus dem 2. Buche der Makkabäer wird zwar öfters angeführt, um zu beweiſen, daß man ſich bei öffentlichen Unglücksfällen bei den Thoren verſammelte; die Stelle hat aber nicht die geringſte Beweiskraft. Sie erwähnt bloß, daß in dem Schrecken, welchen der Tempelraub des Heliodorus in Jeruſalem verbreitete, auch Jungfrauen zu den Thoren liefen. Sie ſagt aber nicht, daß daſelbſt Verſammlungen ſtattfanden. In dem vor-

hergehenden Verse, welcher von der Abhaltung öffentlicher Gebete spricht, werden Thore nicht erwähnt.

Dasselbe gilt von den talmudischen Quellen. Zwar zieht der Talmud die Stadtthore mit in den Kreis seiner Legislatur, indem er es den jüdischen Einwohnern von Städten mit überwiegend jüdischer Bevölkerung zur Pflicht macht, die Thore der Stadt mit Mesusoth zu versehen. Die jüdischen Einwohner der Stadt Machusa am Tigris, welche die Majorität der Bevölkerung bildeten und dieser Pflicht gleichwol nicht nachkamen, werden mit socialen Rücksichten gerechtfertigt: das Anschlagen der Mesusoth hätte den nichtjüdischen Einwohnern leicht als Hexerei erscheinen können; darum mußte es unterbleiben [1]). Bei manchen rituellen Fragen wird darauf reflectirt, ob die Thore der Stadt zu einer gewissen Zeit geöffnet oder geschlossen waren [2]). Eine Versammlung oder Sitzung im Thore oder vor dem Thore ist aber dem Talmud ganz und gar fremd. Die Targumim sind in sichtbarer Verlegenheit, wo sie das biblische שַׁעַר übersetzen sollen. Sie lassen es zuweilen unübersetzt [3]); zuweilen geben sie es mit Pforte des Gerichtshauses [4]), zuweilen mit Synagoge, בי כנשתא [5]), wieder.

Dagegen geben die Quellen den Synagogen der talmudischen Zeit eine Baustätte, welche uns beinahe noch fremdartiger erscheint, als das Stadtthor: die Synagogen wurden nicht innerhalb der Städte, sondern auf freiem Felde angelegt.

Das älteste Zeugniß dafür bietet das talmudische Familienrecht in seinen Bestimmungen über Findlinge.

Findlinge sind nämlich nach dem talmudischen Familienrechte von der jüdischen Epigamie ausgeschlossen, weil man über die

[1]) Joma 11 a.
[2]) Ketub. 15 a. B. Bathra 24 a.
[3]) Onkelos 5 M. 22, 15.
[4]) Ps. 127, 4. Jon. 5 M. a. a. O.
[5]) Amos 5, 12.

Reinheit ihrer Abkunft in Ungewißheit ist. Dieser Ausschließung sind jedoch die Findelkinder nicht unterworfen, deren Aussetzungsweise den Wunsch ihrer Erhaltung verräth. Denn eine solche Aussetzung macht es wahrscheinlich, das Kind sei legitimen Ursprungs, und die Mutter habe, indem sie sich zur Aussetzung desselben entschloß, nur der drückendsten Noth nachgegeben. Zu diesen Ausnahmen gehört nun auch der Findling, welcher in einer nahe zur Stadt gelegenen von Vielen besuchten Synagoge gefunden wird, indem hier die Absicht, das Kind erhalten zu wissen, erkennbar hervortritt [1]).

Im Mittelalter, wo man die im Freien stehenden Synagogen nicht mehr aus Autopsie kannte, mußte dem Verständnisse des Gesetzes mit der Glosse nachgeholfen werden: „Ihre Synagogen waren außerhalb der Stadt [2])". Das in dieser Glosse vorkommende Pronomen שלהם bezieht sich auf kein vorhergehendes Nomen; es werden aber allezeit die Schriftgelehrten der talmudischen Zeit darunter verstanden. Das Pronomen ist die stehende Signatur archäologischer Bemerkungen [3]). Ja, man kann es als die erste Kundgebung der talmudischen Alterthumskunde betrachten.

Einen Fingerzeig auf die im Freien erbauten Synagogen enthält vielleicht auch folgende Midrasch-Allegorie: Jakob sah einen Brunnen auf dem Felde, d. i. die Synagoge. Die drei Heerden, die am Brunnen lagen, sind das zur Thora geru-

---

[1]) Kiddusch. 73 b.

[2]) Raschi daselbst. Die Ueberlieferung war, wie es scheint, der frankogermanischen, nicht aber der ältern spanischen Schule bekannt. Daher Maim. Jss. Biah 15, 31 בבית הכנסת הסמוך לרשות הרבי. Die talmudischen Worte סמיכתא לטתא zeugen jedoch unzweideutig für die richtige Erklärung Raschi's.

[3]) Raschi Sabb. 59 b Ende. B. Mez. 29 b. R. Simson b. Abraham in den GA. R. Meïr's von Rothenburg ed. Prag Nr. 4. Hagg. Maim. Sabb. 22, 60. Mard. Sabb. Nr. 237. Toss. Sukk. 36 b. Verwandt damit ist היו רגילין Raschi Ber. 41 b, 53 b.

sene Triumvirat. „Denn von dem Brunnen tränkte man die Heerden", d. i. dort vernahm man das Wort der Thora. Der große Stein auf der Mündung des Brunnens ist die Begierde nach dem Bösen. Die Gesammtheit der Heerden, die dahin strömt, ist die Gemeinde. „Sie wälzen den Stein von dem Brunnen", d. i. sie lauschen dem Vortrage der Thora. „Und sie brachten den Stein auf die Mündung des Brunnens zurück, d. i. die böse Begierde nimmt ihre frühere Stelle wieder ein, sobald die Gemeinde der Synagoge den Rücken gekehrt hat [1])".

Die zwei Schriftverse, 1 M. 29, 2. 3, welche hier allegorisirt werden, erfuhren allerdings auch andere Deutungen. Nichts destoweniger dürfte die Vermuthung gestattet sein, daß die im Freien liegenden Synagogen auf die Deutung führten: „Der Brunnen auf dem Felde ist die Synagoge".

Die Allegorisirung des Jakobbrunnens wurde übrigens auch von christlichen Theologen kultivirt. Noch in einer 1763 erschienenen protestantischen Bibel wird dem Brunnen und dem Steine folgende Deutung gegeben: „Wer aus dem Brunnen des Lebens, Christo Jesu, trinken will, der muß den Stein, als das Unvermögen seiner Natur zum Schöpfen, durch den Glauben erst abheben und abwälzen lassen [2])".

Im Mittelalter wurde die Erinnerung an die außerhalb der Städte erbauten Synagogen durch folgende zwölf Autoritäten wach erhalten: durch Raschi [3]), R. Jakob Tam [4]), R. Isaac aus Dompaire [5]), R. Moses Evreux [6]), R. Moses aus Coucy [7]),

---

[1]) Ber. R. Abschnitt 70.

[2]) Starke's Bibel 1, 551. Ueber die Allegorisirung eines neutestamentlichen Brunnens Strauß Leben Jesu 1, 545.

[3]) Kidd. 73, 6. Sabb. 24, 6.

[4]) Toss. Ber. 6 a קמחזלי.

[5]) Semag. Geb. 19.

[6]) Toss. Ber. 2 a מצרף.

[7]) Semag. a. a. O.

R. Isaac aus Wien [1]), R. Salomo b. Abdereth [2]), R. Ascher b. Jechiel [3]), R. Abraham Aben Jarchi [4]), R. Nissim b. Reuben [5]), R. Jakob b. Ascher [6]) und R. David Abudirahim [7]).

Die Feldsynagogen sind geschwunden. Dagegen haben sich zwei von ihnen veranlaßte Reformen bis auf den heutigen Tag erhalten. Beide Reformen betreffen die Abendandacht, תפלת ערבית: die ältere die des Sabbates, die jüngere die der Werktage. Jene besteht in einer Verlängerung, diese in einer Abkürzung des Gottesdienstes.

Zum Verständnisse dieser Reformen ist erforderlich, sich mit einer älteren Reform vertraut zu machen, welche ebenfalls das dritte tägliche Gebet betraf.

Die Sitte, täglich dreimal zu beten, war schon in der makkabäischen Zeit weit verbreitet (Dan. 6, 11. 12. 14). Auf die drei Betstunden bezieht der Talmud auch die Psalmworte: „Des Abends, Morgens und Mittags seufze ich und klage, und er höret meine Stimme (55, 18) [8])". Dasselbe thun katholische Schriftsteller, um die „kanonischen Stunden" biblisch zu begründen. Protestantische und neuere jüdische Schriftausleger nehmen die Erwähnung der Tempelzeiten nicht buchstäblich, sondern als Hindeutung auf fleißiges, oft wiederholtes Gebet.

Die normative Bedeutung dieser Bibelstellen wurde jedoch auch von alten jüdischen Schriftgelehrten bestritten, namentlich von R. Josua b. Chananja, welcher das Abendgebet für nicht obligat erklärte.

---

[1]) Or. Sarua 2, 20.
[2]) Zu Ber. 4 b im Widerspruch m. GA.
[3]) Ber. 1, 5.
[4]) Ha—Manh. S. 24, Nr. 7.
[5]) Sabb. 24 b.
[6]) Tur Or. Chajjim 236, 268.
[7]) Ab. ed. Prag 43 a.
[8]) Jer. Ber. 4, 1. B. das. 31 a. Jlk. Ps. 771. Vgl. Raschi und Kimchi z. St.

R. Josua hatte in ein Wespennest gestochen. Der Patriarch, R. Gamaliel II, wollte das dritte tägliche Gebet um jeden Preis als obligat betrachtet wissen. Er stellte seinen Antagonisten in öffentlicher Versammlung zur Rede, und dieser wurde so sehr in die Enge getrieben, daß er sich selbst ein Dementi gab, das er jedoch selbst zurücknehmen mußte. Mit- und Nachwelt verschafften ihm hingegen eine glänzende Genugthuung: jene, indem sie den Patriarchen suspendirte, diese, indem sie laut verkündete: das Abendgebet ist nicht obligat [1]! In Folge dieser Entscheidung mußten die Vorbeter unterlassen, die Tefilla des Abends laut zu recitiren, was bis dahin beim Abendgebete ebenso üblich gewesen war, wie beim Morgen- und Vespergebete [2]. Dies ist die ältere Reform, an welche sich die zwei zu erwähnenden angeschlossen haben. Die erste dieser Reformen wurde für den Freitag Abend eingeführt, wo auch die arbeitende Klasse die Synagoge zu besuchen pflegte. Die einleitenden Psalmen wurden zu jener Zeit noch nicht recitirt. Der Dichter des Lecho Dodi war noch lange nicht geboren. Den figurirten Gesang kannte man nicht einmal dem Namen nach. Viele erhoben daher eine Klage, die man heutzutage sehr selten vernimmt: der Gottesdienst ist gar zu kurz! Wenn wir in die Synagoge kommen, ist derselbe oft schon beendet, so daß wir einsam zurückbleiben müssen, um unsere Andacht zu verrichten. Die nächtliche Einsamkeit in den auf freiem Felde liegenden Synagogen war sehr peinlich. Viele glaubten sich gar von Dämonen umgeben und geneckt. So reifte der Entschluß, den Gottesdienst zu verlängern. Es wurde eine, bis auf den heutigen Tag übliche, Formel redigirt, welche die Quintessenz der

---

[1] Jer. Ber. a. a. O. B. das. 27, 2 ff.

[2] Maim. Tefilla 9, 9. GA. Sal. b. Adder. III ed. Livorno Nr. 288.

ſieben Eulogien der Sabbat-Teſilla enthält, welche die Vorbeter recitirten. Während dieſer Zeit konnten auch die Spätlinge mit ihrer Andacht zu Ende kommen [1]). Die Abend-Teſilla wurde nämlich, wiewol für nichtobligat erklärt, freiwillig beibehalten.

(Fortſetzung folgt.)

Die Fabel in Talmud und Midraſch.

(Fortſetzung.)

Von **Dr. Samuel Back.**

Hätten alle übrigen Bäume abgelehnt, dann hätte ja der יעל nicht nöthig gehabt, ſo viel Worte zu machen, ſondern brauchte nur kurz ſeine Bereitwilligkeit zu erklären; wie man auch bei Ablehnung von Seiten aller übrigen Bäume das vom יעל ausgeſagte מיד קבל ממנו הקדוש ברוך הוא nicht recht verſteht. Haben ſich aber alle übrigen Bäume gleichfalls dazu erboten, dann mußte der יעל durch ſeine überzeugenden Worte geltend machen: was ſämmtliche Bäume für ſich vorgebracht haben, das ſpricht nur gegen ſie. Weil ſie eben ſchon zu vielfachen Zwecken und Rollen verwendet wurden und werden, haben ſie nicht nöthig,

[1]) Sabb. 45,6.

auch noch die Galgen-Rolle zu übernehmen; ihm hingegen, dessen Dasein bisher ganz zwecklos sei, gebühre diese Rolle. Nun ist erst das מיד קבל ממנו הקדוש ברוך הוא recht verständlich. Das Anbot der übrigen Bäume hatte Gott nicht angenommen, das des קוץ aber ja. So entspricht diese Jalkutstelle unserer Rabba-Stelle.

Wir haben aber auch für unsere Targumfabel ein Seitenstück gefunden in folgender Legende, die Sundl entgangen sein muß.

Zu הפיל פור הוא הגורל lesen wir Jalkut Esther, § 1054: אמרו חכמים שהעץ של ארז היה שהשליך המן גורלות השליך על הגפן ולא עלה ביזו אמר נמשלו ישראל לגפן שנאמר גפן ממצרים תסיע השליך על הזית ולא עלה שנמשלו ישראל בו שנאמר זית רענן יפה פרי תואר השליך על התפוח ולא עלה ביזו שנמשלו ישראל בו שנאמר תחת התפוח עוררתיך השליך על הדמון ולא עלה ביזו שנמשלו ישראל בו שנאמר הנצו הרמונים כפלח הרמון השליך על התמרה ולא עלה ביזו שבה נמשלו חנניה מישאל ועזריה שנאמר אמרה אעלה בתמר והשליך על האגוז ולא עלה ביזו שבו נמשלה כנסת ישראל שנאמר אל גנת אגוז ירדתי השליך על חדס ועל הערבה ועל האתרוג ולא עלו ביזו שהם פרקליטין לישראל ומבקשים עליהם רחמים שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון וגו' השליך על הקנה אמר ליה הקדוש ברוך הוא שומה נמשלו ישראל לקנה שהוא עומד במים והולך על כל רוח ורוח אף על פי שהמים קשים הקנה עומד במקומו ולא נמשל לארז שהרוח שוברתו ואומות עולם נמשלו בו שנאמר הנה אשור ארז בלבנון ובישראל כתיב כקנה אשר ינוד במים הנה הארז מוכן לך מששת ימי בראשית.

In dieser Legende ist analog der Targum-Fabel bei jedem einzelnen Baume die Negation präcis gegeben, und auch das Endresultat ist dasselbe wie dort, nur daß es hier motivirt erscheint, was man dort vermißt.

Dies hat jedoch darin seinen Grund. In der Midrasch-Legende ist die Rede vom Loosen Hamans wegen des Galgens für Mordechai, und da ist es natürlich, daß sich nur jener Baum dazu hergab, der als Symbol der Feinde Israels erscheint; die Fabel hingegen lehnt sich an ויחלו את המן,

an das Hängen Hamans, und da erschiene das obige Moti für אין unnatürlich, ja sogar contradictorisch.

Man sieht, es gab zwei Sagengebilde; nach dem eine war der Hamansgalgen aus Cederholz, nach dem andern wa er aus dem Dornstrauch-Geschlecht.

Daß die Fabel in ihrer ursprünglichern Gestalt de Jotham'schen Fabel nachgebildet ist, liegt wohl au der Hand.

Die Fabel sollte höchst wahrscheinlich in einer stürmi schen, blutigen Zeit die Lehre ergeben, daß man es sic zum höchsten Ruhme anrechnen solle, das von Gott bestimmt Werkzeug zur Vernichtung des Feindes zu sein und vor dem eventuellen Martyrium nicht zurückschrecken solle.

Auch hier fehlte dem Fabulisten die textliche Anregung nicht ganz. Esther, 7, 9, erzählt: ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דבר טוב על המלך עמד בבית המן גבה חמשים אמה ויאמר המלך תלהו עליו. Nun konnte der weitere Bericht in Vers 10 kurz lauten: ויתלהו עליו oder ויתלו אותו עליו oder ויתלו את המן עליו; indessen erzählt Vers 10 mit nochmaliger etwas breitspuriger Hervorhebung: ויתלו את המן על העץ אשר הכין למרדכי. Diese nochmalige Hervorhebung: על העץ אשר הכין למרדכי winkte dem Fabeldichter verlockend zu, hier seine Phantasie nach Lust spielen zu lassen, und er ließ sie spielen nach einem alten bekannten Vorbild. In ויתלו את המן, Vers 10, haben wir darum den ursprünglichen Träger der Fabel zu suchen; wie sie auch in Targum Scheni, Abba Gorion und Jalkut an ויתלו את המן angelehnt erscheint. Die Anlehnung an וייטב הדבר לפני המן ויעש העץ, Kap. 5, V. 14, die nur Rabba hat, trägt schon nicht mehr den Stempel der Ursprünglichkeit. Aus diesem Texte ist die Fabel nicht ur-

sprünglich herausgewachsen, vielmehr ist sie ihm später künstlich aufgepfropft worden.

Vor dem Schlußartikel folgt hier noch die theils hieher, theils zu den heiligen Fabeln gehörige Fabel:

Die betrübte Erde.

Sie findet sich Beresch. Rabba, 2, und Jalkut Beresch. § 2, והארץ היתה תהו ובהו וגו׳ (Genes. 1, 2). An erstgenannter Stelle lautet sie: רבי אבהו ור׳ יהודה בר סימן רבי אבהו אמר משל למלך שקנה לו שני עבדים שניהם באוני אחת[1]) ובטימי אחת על אחד גזר שיהא ניזון מטמי ועל אחד גזר שיהא יגע ואוכל ישב לו אותו (Jalk. שגזר עליו שיהא יגע ואוכל) תוהא ובוהא אמר שנינו באוני אחת ובטימי אחת[2]) זה ניזון מטמיון ואני אם איני יגע איני אוכל כך ישבה הארץ תוהא ובוהא אמרה העליונים והתחתונים נבראו בבת אחת העליונים ניזונים מזיו השכינה והתחתונים אם אינם יגעים אינם אוכלים. ורבי יהודה בר סימן אמר משל למלך שקנה לו שתי שפחות שתיה באוני אחת[3]) ובטימי אחת על אחת גזר שלא תזוז מפלטין ועל אחת גזר טירודין ישבה לה אותה השפחה (Jalk. נטרדת) תוהא ובוהא אמרה שנינו (Jaltuk richtig: שתינו) באוני אחת ובטימי אחת זו אינה יוצאה וזוה מפלטין ועלי גזר טירודין כך ישבה לה הארץ תוהא ובוהא[4]) אמרה העליונים והתחתונים נבראו בבת אחת העליונים חיים והתחתונים מתים. לפיכך והארץ היתה תהו ובהו.

Es werden hier תהו und בהו in der übertragenen Bedeutung ihrer Stämme: תהה und בהה, syrisch: תהא und בהא, arabisch:

---

[1]), [2]) und [3]) Jalkut hat alle dreimal consequent באוני אחד, dem maskulinaren ὦνος entsprechend, und בטימי אחת, entsprechend dem genus von τιμή; nur an nächstfolgender Stelle hat er unrichtig באוני ובטימי אחד. Aruch, Art. אן 5 hat auch: באוני אחד ובטימי אחת. Landau ist darum zu berichtigen.

[4]) Im Jalkut ist — charakteristisch und instructiv für Midraschleser — aus ובוהא das hier unsinnige וכו׳ geworden. Es stand hier für ובוהא blos וכו׳, der Abschreiber sah das ב für das ihm ähnliche כ an; so entstand ihm daraus וכו׳.

תהי, תוהא und בהי: verwirrt, verstört sein genommen [1]). Die Erde betrübte sich über ihre und ihrer Geschöpfe Zurücksetzung gegen den Himmel und seine Geschöpfe. Nach Rabbi Abbahu betrübte sich die Erde darüber, daß die irdischen Geschöpfe nur im Schweiße ihres Angesichts ihre Nahrung finden, daß die irdischen Genüsse stets mit Mühen und Plagen, Sorgen und Arbeiten verbunden sein sollen, während die himmlischen Wesen sich in heiliger Ruhe an dem Abglanz der Gottheit erquicken, מזיו השכינה מתנים. Nach Rabbi Juda bar Simon hingegen war die Erde

---

[1]) S. Fürst, hebr. u. chald. Wörterb. s. vv. Musaphia's Herleitung der Artikel בהה und תוהא im Aruch aus dem Griechischen ist überflüssig, und Landau's Auffassung ist falsch und ganz unsinnig.

Gelegentlich sei hier die Erklärung eines dunklen Wortes versucht. B. Synhedrin, 102 b, u. Jalkut מלכים, § 219, heißt es von den וקני ישראל, die nach Sam. II, 17, 4, mit Absalom den Rath Achithofels gegen David gutgeheißen haben, ואמר ר' יוסף סבי דבהתא. Sinn und Ursprung des Wortes sind dunkel. Raschi erklärt es mit: וקנים שמלים שהיו רשעים ohne jede Begründung. Aruch hat es gar nicht. Ich führe es auf den Stamm בהה בוא zurück, und bedeutet סבי דבהותא = דבהותא entweder: Alte von Leerheit = Unwissenheit, gleich dem hebräischen ריקים אנשים, im Gegensatze zu dem echten וקן זה שקנה חכמה, Alte, die sich nichts angeeignet haben in ihrem langen Leben, sondern leer, baar alles Wissens geblieben sind; oder es bedeutet סבי דבהתא „verworrene Alte". Alte von Verworrenheit, nach dem betannten עם הארץ כל וקן שמזקינים דעתם משתבשת im Gegensatze zu den echten geistesklaren תלמידי חכמים כל וקן שמזקינים דעתם מתישבת.

Von den וקנים der Isebel, König. I, 21, 8, sagt Raschi zur Stelle: וקני אשמאי סבי דבהתא. Das Correspondiren mit אשמאי = ἄσημος stützt meine Annahme wesentlich.

Rabbinowitsch in seinem דקדוקי סופרים erwähnt in seinen Noten auch einer Lesart דבדוהא. Levi „Chald. Wörterbuch", Art. בהת und סב folgt dem Midrasch-Comment., Genes. Rabb. 40, der es durch וקני בשת erklärt. Das Unhaltbare dieser Auffassung soll ein besonderer Artikel darthun.

Höchst auffallend ist, daß während Raschi a. a. O. von den וקנים der Isebel sagt: וקני אשמאי סבי דבדוהא, er Sam. II, 17, 4, nur וקני אשמאי sagt; und dennoch sagt ר' יוסף nur von den וקנים Absaloms: סבי דבדוהא.

über die Sterblichkeit ihrer Geschöpfe betrübt, daß sie leiblich alle dem unerbittlichen Tode unterworfen sein sollen, während die himmlischen Geschöpfe vom Tode nichts wissen.

Hier ist uns wieder einmal Gelegenheit geboten, die Feinfühligkeit und den richtigen homiletischen Takt der Agadisten des Midrasch zu bewundern.

Warum läßt Rabbi Abbahu in dem der Fabel vorangeschickten Gleichniß Sklaven (עבדים) figuriren, und Rabbi Juda bar Simon wiederum Sklavinnen (שפחות)? Sollte diese Variation in dem Geschlecht der Helden des Gleichnisses unbeabsichtigt, zufällig sein? oder sollte bloße Originalitätshascherei dahinter zu suchen sein? Keines von Beiden. Es liegt vielmehr gewiß eine dopeltbegründete Absicht in dieser Variation; es soll dadurch: erstens in Bezug auf das zu Vergleichende (משל), und zweitens in Bezug auf das Verglichene (נמשל) die eigentliche Pointe schärfer hervortreten.

Rabbi Abbahu, der die Erde über die schwere ewige Arbeits- und Sorgenlast ihrer Geschöpfe betrübt sein läßt, wählt für das Gleichniß den Sklaven, den Mann, der für den Arbeitsberuf geboren ist; Rabbi Juda bar Simon hingegen, der die Erde über die Vergänglichkeit ihrer Geschöpfe sich betrüben läßt, daß diese nicht ebenso ewig in jenen heiligen Höhen des Gottesreiches weilen wie die himmlischen Wesen, erwählt für das Gleichniß die Sklavin, das Weib, das für den weihevollen häuslichen Beruf geschaffen ist und darum von der begünstigtern Genossin mit berechtigtem Schwermuth ausruft: זו אינה יוצאה וזה מפלטין ועלי גוד מיהוה. „Diese braucht nie die geweihten Räume des Palastes zu verlassen, und ich muß fort in die Ferne streifen"! Es paßt aber ferner auch besser die Sklavin, das Weib als erste Urheberin des irdischen Todes, für die

Rolle der über den Tod ihrer Geſchöpfe betrübten Erde; die Rolle der über die ewige mühevolle Arbeit ihrer Geſchöpfe betrübten Erde paßt wiederum beſſer für den Sklaven, den Maun, zu dem Gott ſpricht: ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חייך (Geneſ. 3, 17).

Die hier angegebenen Autornamen ſetzen uns aber auch hier in den Stand, den hiſtoriſchen Hintergrund für dieſes zweigeſtaltige Fabelgebilde zu eruiren.

Der Autor unſerer Fabel in ihrer zweiten Geſtalt, Rabbi Juda bar Simon, lebte in jener Schreckenszeit, wo nach dem Tode des Kaiſers Alexander Severus (235) die furchtbarſte Anarchie über Rom nnd ſeine Provinzen hereingebrochen war, wo von Maximinus Thrax bis auf Carus ein halbes Jahrhundert lang ſchwelgeriſche Raubmörder aus allen möglichen Ländern und Völkern auf dem Cäſarenthrone Roms einander abwechſelten; wo Paläſtina durch den furchtbaren Krieg zwiſchen Rom und Perſien, insbeſondere durch die Epiſode der mordbrenneriſchen Herrſchaft des Odenatus (Papa bar Naſar) und noch nachher unter ſeiner Witwe, der Kaiſerin Zenobia, „der zweiten Semiramis“, nicht weniger gelitten hat als Babylonien; wo alſo der Tod in tauſend Geſtalten Jedem vorſchwebte und Keiner auch nur einen Augenblick ſeines Lebens ſicher war: da erſchien den Zeitgenoſſen mit Recht die Erde als ein wahres Jammerthal, und Rabbi Juda bar Simon dichtete die zeit- und ſituationsgemäße Fabel von der betrübten Erde über den Tod, den ewig unerſättlichen Tod ihrer Kinder.

Erinnern wir uns, daß wir noch eine Fabel von Rabbi Juda bar Simon beſitzen: „Der Hund der Nomaden und der Wolf“ (ſ. unſere Abhandlung, Monatsſchr., 1880, S. 68—70), in der wir ebenfalls die Zeichnung der Vorgänge jener traurigen Zeit, des üppigwuchernden todbringenden De-

nunciantenthums deutlich erkannten: so wird dadurch die historische Unterlage auch für unsere obige Fabel nur erhärtet.

Außer diesen zwei Fabeln des Rabbi Juda bar Simon aber hatten wir noch zwei Fabeln, die in derselben Zeit entstanden sind und auch dieselben traurigen Verhältnisse wiederspiegeln: die Fabel des Rabbi Samuel bar Nachman, „Die Schlange" gegen das Denunciantenthum (Monatsschr. 1876, S. 267—275), dann von dem unter Odenat zum Tode verurtheilten und auch hingerichteten Babylonier Geneba die Fabel „Der Fuchs im Weinberg" [1]), die gleichfalls eine wehmüthige Betrachtung über die Hinfälligkeit des Menschen durch den Tod bildet (Monatsschr. 1880, S. 31—33). So verbreiten die einzelnen Fabeln gegenseitig helles historisches Licht übereinander und gewinnen dadurch insgesammt an Historicität.

Rabbi Abbahu, der Autor unserer Fabel in ihrer zuerst angeführten Gestalt, blühte etwas später, zur Regierungszeit Diocletians, wo das Leben der Juden weniger gefährdet war als in der vorangegangenen anarchischen Zeit; dafür aber herrschte durch die langwierigen römisch-persischen Kriege und häufigen blutigen Aufstände eine solche drückende Noth unter den Juden Palästinas, daß für das Patriarchenhaus, das von der allgemeinen Noth mitgetroffen wurde, von auswärtigen reichen Gemeinden in dieser Zeit eine förmliche Steuer durch eigene Sendboten eingehoben werden mußte,

---

[1]) Diese Fabel mit genau derselben Betrachtung ist auch in den „Frühlingsgarten" des persisch-arabischen Dichters Mewlana Abdurrahman Dschami übergegangen und lautet dort nur unwesentlich anders. Siehe die Ausgabe von Freiherrn Ottocar Maria von Schlechta-Wssehrd, Wien 1846, Garten 8, S. 122. Text S. 103.

damit der unentbehrliche äußere Glanz nicht von ihm schwinde [1]). Auf diese allgemeine Verarmung unter den Juden dürften auch die Anspielungen in den von Rabbi Abbahu, Echa Rabbati, Proömium, 17 und A. 3, 13 gezeichneten, höchst wahrscheinlich in seinem hauptstädtischen Wohnorte Cäsarea aufgeführten Theatervorstellungen zurückzuführen sein: Die „Juden müssen sich nähren von Johannisbrod, müssen essen Disteln, das Oel ist nicht zu erkaufen".

In dieser Zeit der furchtbarsten Lebensnoth, der allgemeinen drückendsten Armuth, wo jeder Einzelne doppelt schwer um das tägliche Brod arbeiten mußte, da sagte man sich allenthalben mit Echa 4, 9: Das Sterben unter Feindeshand ist das größte Unglück nicht; bitterer als der Tod ist der tägliche schwere Kampf um das nackte Dasein, um's tägliche Brod. Und Rabbi Abbahu, der reiche Rabbi Abbahu fühlt mit dem Volke und dichtet seine Fabel von der über die ewigen Mühen und Plagen, Sorgen und Kämpfe, ihrer Brod suchenden Kinder betrübten Erde, die da ausruft: הרחמנים אם אתם יעים אתם אוכלים.

Sicher kannte Rabbi Abbahu die Fabel des Rabbi Juda bar Simon, die er sich nur nach seinem Bedürfniß ein Wenig umgestaltete.

War es schon interessant zu sehen, wie die eine Fabel zu zwei verschiedenen Zeiten zweierlei Gestalten nach den jeweiligen Situationen angenommen hat: so ist es hoch interessant zu sehen, wie die Fabel in einer noch spätern Zeit eine dritte Gestalt bekommen hat. Ein dritter unbekannter Agadist hat nämlich in einer spätern Zeit aus diesen zwei ihm bereits vorgelegenen Fabeln Eine Fabel gemacht.

---

[1]) Vgl. hierüber Zunz, Zeitschrift, B. I, S. 263 ff. und Graetz Gesch. d. J. IV, S. 304 ff.

Jalkuth Bereschit a. a. O. im Namen des Midrasch אבכיר hat vor unserer zweigestaltigen Fabel die Fabel:

Die weinende Erde vor Gott.

Sie lautet:

ד"א [בראשית ברא אלהים] את השמים ואת הארץ והארץ היתה תהו [ובהו] לה"ד למלך שהיו לו שני שמשים והתחיל אחד מזמר ואחד בוכה אמר המלך למה אתה בוכה והלא השיתי שניכם כאחד אמר ליה אדוני חבירי שרוי אצלך ונהנה מן שו חנך דין הוא שיזמר אבל אני שריחקתני ותלית מזוני בידי אחרים לכך אני בוכה כך הקדוש ברוך הוא שמים וארץ שוים דכתיב קורא אני אליהם יעמדו יחדיו השמים מזמרים שנאמר השמים מספרים כבוד אל והארץ בוכה אמרה לפני רבונו של עולם שמים וכל אשר עליהן נהנין מזיו שכינה ואין מלאך המות שולט בהן לפיכך הן מזמרין אני שתלית מזוני ביד אחר וכל מה שעלי מלאך המות שולט בהן לפיכך אני בוכה אמר לה הקדוש ברוך הוא אל תיראי אף את עתידה לזמר שנאמר ה' מלך תגל הארץ וכתיב מכנף הארץ זמירות שמענו.

Man sieht, wie hier bei diesem Dritten die beiden ihm vorgelegenen Fabeln des Rabbi Juda bar Simon und Rabbi Abbahu in Eine verschmolzen sind: Die Erde weint hier vor Gott über die Noth und den Tod ihrer Kinder. Darum hat dieser Dritte auch in dem Gleichniß weder die שפחות des Rabbi Juda bar Simon noch die עבדים des Rabbi Abbahu, sondern er wählte einen dritten Ausdruck: שמשים, wofür gar kein entsprechender Feminal-Terminus existirt, weil die mit jenen Ausdrücken von R. J. b. S. und R. Abb. beabsichtigte Differentiirung in der Berufsbestimmung der betreffenden Dienerschaft für ihn, der aus beiden Fabeln Eine machte, ganz wegfällt.

Neu ist in dieser dritten Gestalt der Fabel auch der Zug, daß er Gott die Erde trösten und ihr durch ihn eine einstige schönere Zukunft verheißen läßt.

In dieser spätesten dritten Gestalt ist die Fabel höchst wahrscheinlich wiederum in der Zeit des Constantius und

Gallus vorgetragen worden, wo die Schaaren des Ursicinus Noth und Tod über die Juden Palästina's brachten. Man könnte sich nach Rabba und Jalkut auch veranlaßt finden, in diesem Dritten abermals Rabbi Berachja zu erkennen [1]).

Die textliche Anregung zu dieser dreigestaltigen Fabel bildeten die zwei aufeinanderfolgenden Schriftverse: בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, והארץ היתה תהו ובהו, daß nämlich im Texte von dem zuerstgenannten Himmel abgegangen und die spätergenannte Erde behandelt wird; wie kurz vorher die Frage auch ausdrücklich aufgeworfen wird: מכדי בשמים פתח ברישא מאי מעם מפרש מילי הארץ בריש.

Darauf bezieht sich auch das der Fabel vorangehende דא (= דבר אחר).

Da wir bereits erklärt haben, daß wir alle für die Zukunft in Aussicht gestellten Dialoge, wie „der Mund und der Bauch nach dem Tode", G. R. K. 100, nicht als Fabeln betrachten; so wenig das Schocher Tob, Ps. 73, vorkommende: לעתיד לבוא אדם הולך ללקוט תאנה בשבת היא צווחת ואומרת שבת היום . . . . . לעתיד לבוא אדם רצה לעשות האבן וועקה ואומרת ממקום מושבה נדה היא שנאמר כי אבן מקיר תזעק als Fabel zu betrachten ist; da ferner die in der Einleitung zu Echa Rabbathi vorkommende Erzählung „Die Thora und das Alfa-Beth vor Abraham" nicht die Buchstaben, sondern nur Abraham sprechen

---

[1]) Außer den im Januarheft genannten Fabeln habe ich auf diese Zeit auch noch die Fabel: „Sonne und Mond als Anwälte Mosis" bezogen. Monatsschr. 1880, 273 ff.

läßt; da wir endlich die Babli, Sanhedrin, 108 b, vorkommende Phönix-Fabel aus besonderen Gründen separat behandeln wollen: so sind wir nunmehr mit den in Talmud und Midrasch vorkommenden Fabeln zu Ende, und fügen nur noch einen Schlußartikel an, den wir wegen der in ihm niedergelegten wichtigen Ergebnisse der besondern geneigten Aufmerksamkeit der geehrten Leser empfehlen.

(Schlußartikel folgt.)

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Die von Matthia b. Charasch uns gebliebenen Agadasätze beziehen sich auf Verse im zweiten Buche der Thora. Zu Exod. 24, 16 erklärte er gegenüber einer andern Erklärung Jonathans[1]), daß Moses deshalb sechs Tage harren mußte, bis er der göttlichen Offenbarung theilhaftig wurde, damit er die Worte der Lehre mit Angst und Furcht, mit Beben und Zittern empfange, wie es gesagt ist (ψ 2, 11): „dienet dem Ewigen mit Furcht und freuet euch mit Zittern"! — Zu Exod. 12, 6 fragte M.: Warum mußte dem Schlachten des Pesachopfers das Beschaffen des dazu bestimmten Thieres um vier Tage vorausgehen? Er antwortete, ausgehend von Ezech. 16, 6: Es war die Zeit gekommen, daß Gott seinen dem Abraham ge-

[1]) Ab. di R. N. c. 1; Joma 4 b, s. oben S. 82, Anm. 4.

leiſteten Schwur erfülle, deſſen Nachkommen zu erlöſen, aber ſie hatten keine Gebote, durch deren Erfüllung ſie der Erlöſung würdig ſeien; darum gab er ihnen zu dem Gebote der Beſchneidung das vom Peſachopfer, mit dem ſie ſich ſchon früher beſchäftigen ſollten, um der Erlöſung nicht ohne thätiges Verdienſt theilhaft zu werden [1]).

Erwähnenswerth iſt die Anſicht M. b. Ch.'s, daß die beſondere Schreibung der fünf Endbuchſtaben des hebräiſchen Alphabetes auf einer Satzung Moſes' vom Sinai her beruht [2]).

Matthia's Wahlſpruch, der unter die Sprüche der Väter aufgenommen wurde, lautet: Komme Jedem mit freundlichem Gruß entgegen; ſei lieber der Schweif bei den Löwen, als das Haupt bei den Füchſen [3]).

In einer ſpäten Sage erſcheint Matthia b. Charaſch als Held einer vom Satan gegen ihn angeſtifteten, aber ſiegreich überſtandenen Verſuchung [4]).

---

[1]) Mech. z. St. (5 a). M. b. Ch. erklärt בדמיך, „das zweifache Blut" (דם פסח ודם מילה) und citirt dazu auch Zach. 9, 11 (בדם בריתך).

[2]) Jer. Megilla 71 d הלכה כשם ר' מתיא בן חרש אמרו מנצפ"ך למשה מסיני. In Gen. r. c. 1 ſagt ein ſpäterer Lehrer des Südens, Joſua b. Levi: מנצפך צופים אמרום הלכה למשה מסיני. Doch iſt der erſte Beſtandtheil des Satzes, daß die 5 Buchſtaben von den Sehern, Propheten, eingeſetzt wurden, im Jeruſchalmi, daſelbſt, im Namen des Samuel b. Jizchak, im Babli, Megilla 2 b, Sabb. 104, von Chija b. Abba gelehrt.

[3]) Aboth 4, 22. Der jeruſalemiſche Talmud, Synh. 22 b, citirt im Namen Rab's, als Gegenſatz das Sprüchwort (מרלא אמר): רחי ראש לשועלים ולא זנב לאריות. Weiß, II 122 nennt es ohne Grund ein „römiſches" Sprüchwort. Er mag dabei an den Ausſpruch Cäſars gedacht haben, den Frankel, 130, heranzieht: Beſſer in dieſem Dorf der Erſte, als in Rom der Zweite. — S. auch Dukes, Zur rabbiniſchen Spruchkunde, S. 10.

[4]) Midraſch Abkir bei Jalkut zu Gen. 49, § 161 (ed. Buber p. 11); Midraſch der 10 Gebote, bei Jellinek Beth Hammidraſch I, 79 f. Vgl. die Bemerkung in B. Hamm. V, 207.

9. Chananja, der Neffe Josua's.

Chananja, der Bruderſohn Joſua b. Chananja's [1]), wie er immer bezeichnet wird, wanderte noch vor dem hadrianiſchen Kriege nach Babylonien aus [2]), woſelbſt er ein Lehrhaus gründete, das zu den angeſehenſten gerechnet wurde [3]). Als die Nachwehen der Verfolgungszeit überwunden und im nördlichen Paläſtina unter der Leitung von Akiba's Schülern wieder geordnete Verhältniſſe eingetreten waren, ſahen ſich die Letzteren genötigt, an Chananja Sendboten abzuſchicken, um ihn zum Abſtehen von der ſelbſtändigen Beſtimmung des Feſtkalenders zu bewegen [4]). Chananja, der ſchon zu Gamliel's II Zeiten

---

[1]) Er hieß nach ſeinem Großvater Chananja, darum iſt die Leſeart חניה unrichtig.

[2]) S. oben S. 77, Anm. 2. In Kohel. r. zu 1,8, vgl. ib. zu 7,26, wird erzählt, die Judenchriſten von Kephar-Nachum (Kapernaum) hätten Chananja durch Zauberkünſte zur Uebertretung des Sabbathgeſetzes verleitet; darauf habe ihn ſein Oheim nach Babylonien geſchickt, woſelbſt er in Frieden ſtarb. Es iſt dies wol eine tendentiöſe Erzählung, entſtanden zu jener Zeit, als Chananja darauf beharrte, Babylonien von Paläſtina unabhängig zu machen, um darzuthun, daß er nicht etwa als bedeutender Geſetzeslehrer, ſondern als unreifer und Ketzereien nicht unzugänglicher junger Mann Paläſtina verließ und daß ſogar ſein eigener Oheim ihn nicht für würdig hielt, im heiligen Lande zu bleiben. Uebrigens iſt aus dem Sukka 20 b Erzählten erſichtlich, daß Ch., bevor er ſich endgültig in Babylonien niederließ, ſchon dort geweſen und zu Joſua b. Chananja zurückgekehrt war.

[3]) S. oben S. 77, Anm. 4 Daß ſich das Lehrhaus in Nahar Pakod (oder Nahar Pakor, ſ. Neubauer, Géogr. du Talmud p. 368 ff.) befand, iſt aus dem parodirenden Verſe: כי מכבל תצא תורה ודבר ר' מנחם מקוד (j. Nedarim 40 a, j. Synh. 19 a) erſichtlich.

[4]) Der Bericht hierüber findet ſich im jeruſalemiſchen Talmud (an den beiden in voriger Anm. angeführten Stellen) und im babyloniſchen, Berachoth 63 a b. Der letztere Bericht, der als von Abahu dem bab. Amora Safra (ſ. Agada der babyl. Amoräer S. 116, Anm.) mitgetheilt tradirt wird, iſt hebräiſch und ganz im Style der Baraithoth verfaßt; die paläſtinenſche Verſion nennt keine Autorität als Trabenten und

als Gesetzeslehrer angesehen war [1]), sah auf die nach der Hinrichtung der bedeutendsten Männer der vorhadrianischen Zeit zurückgebliebenen und nun in den Vordergrund tretenden Lehrer Palästinas, die jüngeren Schüler Akiba's, mit Geringschätzung herab, und auch das Argument, das die Sendboten zuletzt vorbrachten, daß sein Bestreben gleichsam die Errichtung eines schismatischen Heiligthums neben dem allein berechtigten zu Jerusalem wäre [2]), konnte ihn nicht zur Nachgiebigkeit bewegen.

---

ist arämäisch im Style der Anekdoten amoräischer Agada abgefaßt. Aber nicht bloß deshalb, sondern auch wegen der größeren Ursprünglichkeit des Inhalts verdient die Version des babylonischen Talmud den Vorzug vor der des palästinensischen (gegen Geiger, Urschrift 154, Grätz IV, 478), wenn auch einzelne ursprünglichere Züge in der letzteren erhalten sein mögen, so die Parodirung der beiden Bibelverse Lev. 23, 4 (אלדו מועדי חנניה בן אחי ר"י) und Jes. 2, 3 (s. vor. Anm.), von denen der babylonische Talmud nichts als die Erwähnung des letztern Verses selbst hat. Schon die Einleitung des Berichtes ist im palästinensischen Talmud anachronistisch, indem das Erzählte in die Zeit Jehuda's I, des Patriarchen versetzt wird (die Emendation von Grätz IV, 479 in ר' שמעון בן גמליאל ist zu gewaltsam) und als dessen Sendboten dann folgerichtig seine Zeitgenossen Nathan und Jizchak angegeben werden. Im bab. Talmud werden die Sender gar nicht genannt (שגרו אחריו), und die Namen der Sendboten (ר' יוסי בן כיפר וכן בנו של זכריה בן קבוטל) machen nicht den Eindruck, als ob sie „fingirt" wären. Von Jose b. Kipper wissen wir vielmehr, daß er besonders im Namen Eines seiner Sender, des Eleazar b. Schammua, tradirte; und Zacharja b. Kabutal, dessen Enkel der andere Sendbote war, fungirte, wie wir aus der Mischna (Joma 1, 6) wissen, als Vorleser bei einem der Hohepriester des zweiten Tempels (s. hierüber Derenbourg, Revue des Études Juives, VI, 65 f.). Auch die Einkleidung der Botschaft an Ch. in drei successive vorzulegenden Briefen ist zu gekünstelt und unwahrscheinlich, als daß nicht die in freier Dialogform gegebene Einkleidung der Argumente, wie sie der bab. Talmud hat, vorzuziehen wäre. Das Argument der Sendboten, daß „die Böcklein, die Ch. in Palästina zurückgelassen, nun Böcke mit starken Hörnern geworden sind" ist viel passender eine Antwort an den auf die Palästinenser mit Geringschätzung herabsehenden Chananja, als der Inhalt eines der Sendschreiben.

[1]) S. Nidda 24 b.

[2]) Im bab. Talmud sagen die Sendboten zuletzt zu ihm, er wäre im Falle der Widersetzlichkeit von den palästinensischen Lehrern in den Bann

Der Einfluß seines im nördlichen Mesopotamien zu Nisibis lehrenden ehemaligen Collegen Jehuda b. Bathyra war es, der die Autorität Palästina's im Euphratlande rettete [1]).

So wie Matthia b. Charasch finden wir auch Chananja, seinen Gefährten bei der Auswanderung, in exegetischer Controverse mit Jonathan, dem Schüler Ismaels [2]). Dieser hatte behauptet, daß in Num. 15, 3 eine Andeutung für den Tempelgesang gegeben sei, der durch die Leviten als der ihnen gebührende Dienst am Altare zu vollziehen sei. Hierauf sagte Chananja, der Bruderssohn Josua's, diese Andeutung sei unnötig, da eine solche schon früher in Exod. 19, 19 gegeben sei [3]). Eine andere Controverse, über Num. 7, 13, doch ohne Nennung des Gegners, der aber ebenfalls als Mitglied der Schule Ismaels zu denken ist, ist in derselben Quelle erhalten; auch in ihr verweist Chananja auf eine andere Stelle, die zur Deduction des

---

gethan; dem Volke Babyloniens aber entbieten die Letzteren Folgendes: אם שומעין מוטב ואם לאו יעלו לדד אחייה יבנה מזבח חנניה יגן בניגר ויכפרו כולם ויאמרו אין לדם חלק באלהי ישראל. Achija muß, wie Raschi erklärt, eine leitende Persönlichkeit in Babylonien, vielleicht der damalige Exilarch, gewesen sein; der Name ist, in der Form חייא, wie eine Lesart auch hier hat, ein in Babylonien sehr beliebter. Chananja wird als Leviten von Abstammung die ironische Bestimmung, bei dem neuen Altar die Tempelmusik zu versehen. Im jerusal. Talmud ist an die Stelle der Botschaft an das Volk ein Brief, der dritte, an Ch. selbst getreten: צא לך למדבר האמר ותהי שותס ונחונין זורק. Es ist sehr problematisch, ob hier mit Geiger, Urschrift 153 f., eine Anspielung auf den Oniastempel zu suchen ist, da wol eher נחונין nur eine andere Version für den Namen אחייה im bab. T. ist, wie auch Grätz IV, 202 annimmt.

[1]) Dieser Schluß des Berichtes fehlt im babylonischen Talmud, wo nur erzählt wird, daß das Volk auf die Reden der Sendboten in lautes Weinen ausgebrochen sei und gesagt habe: Gott verhüte dies, vielmehr haben wir Theil an dem Gotte Israels.

[2]) Sifrê zu Num. § 116. Daß für ר' נתן zu lesen ist ר' יונתן beweist die Parallelstelle Arachin 12 b oben. Vgl. oben S. 82, Anm. 4.

[3]) S. oben S. 420**, Anm. 6.

zu Beweisenden geeigneter sei. Dabei macht er zwischen מדק und קערה den Unterschied, daß das erstere Gefäß aus dünner Platte, das andere aus dicker Platte gearbeitet zu denken sei [1]).

In dem ersten der zehn Gebote findet Chananja den Gedanken angedeutet, dem wir schon bei Akiba begegnet sind [2]), daß Gott, indem er Israel aus Aegypten befreite, sich gleichsam auch selbst mit ihnen befreite [3]).

Ueber die Tafeln, auf denen die zehn Gebote geschrieben waren, sprach er die Anschauung aus, daß zwischen den einzelnen Worten auch die einzelnen Satzungen und Abschnitte der Thora geschrieben standen; und er fand das in eigenthümlicher Weise angedeutet in einem Ausdrucke des Hohenliedes 5, 14 [4]).

Originell ist seine Deutung von Gen. 20, 13, durch welche er die Ansicht, daß אלהים hier nicht als heiliger Gottesname zu betrachten sei, widerlegt. Es sei vielmehr zu erklären: Es war,

---

[1]) Sifrê zu Num. § 49. In beiden Controversen beginnt Ch.: אין צורך שהרי כבר נאמר . . .

[2]) S. oben S. 297**.

[3]) Jer. Sukka 54 c oben: אנכי . . . אשר הוצאתיך . . . הוצאתיך כדיב, d. h. הוצאתי אתך = הוצאתיך. In Pesikta rabba c. 21 Ende mit dem Zusatze: בכיכול אני ואתם יצאנו מכצרים.

[4]) Jer. Schekalim 46 d unt. und Sota 22 d; Schir r. zu 5, 14. Im Jer. heißt es: דקדוקיה ואותותיה של תורה, in Schir r. wohl besser פרשיותיה ודק' של ת'. Ch. erklärt כתרשיש in Hiob 5, 14, als ob es wäre כתרשיש, mit כיכמא רבא (in Schir r. fehlen diese Worte). Die Erläuterung dieser Deutung wird in einer anderen Tradition gegeben, wonach Simon b. Lakisch oder (nach Schir r.) Jochanan, wenn er zu diesem Verse des Hohenliedes kam ausrief: Schön belehrt mich hierüber Chananja, der Bruderssohn Josua's: So wie das Meer zwischen den großen Wellen kleine Wellen zeigt, so waren zwischen den einzelnen der zehn Worte die speciellen Gebote der Thora geschrieben. — Die Anschauung Chananja's entspricht der Philo's, der in den zehn Geboten alle übrigen Satzungen der Thora, als die speciellen Gebote in den allgemeinen enthalten findet.

als mich Andere in die Irre führen wollten, Gott mit mir [1]). Endlich sei eine Bemerkung zu I Kön. 11, 1 erwähnt, wonach mit den Worten „der König Salomo liebte viele fremde Weiber" nicht seine Leichtfertigkeit gerügt werden soll, sondern seine Vermählung mit fremden Frauen gegen das Gesetz in Deut. 7, 3 [2]).

10. Jose, der Sohn der Damascenerin.

Jose, der nach seiner Mutter, wol einer Proselytin aus Damaskus benannt ist [3]), war Schüler des Eliezer b. Hyrkanos [4]). Es sind nur agadische Sätze von ihm überliefert [5]), und er scheint wie Eleazar aus Modiim besonders als Agadist hervorragend gewesen zu sein. Besonders ist eine Gruppe von drei Controversen erhalten, in denen er, wol im hohen Alter schon, mit Jehuda, dem Sohne Ilai's, über drei Verse der heiligen Schrift disputirt [6]). Er spricht mit dem Tone der Autorität und weist die Deutungen Jehuda's mit den Worten zurück: Gelehrtensohn, wozu verkrümmst du uns die Schriftworte [7]). Seine eigenen Erklärungen leitet er

---

[1]) Sofrim 4, 6 וי"א כאשר התעו אותי אלהים ר' חנינא אחיו של ר' יהושע אומר קדש שאילולא אלהים כבר התעו אותי. Im Jeruschalmi, Megilla 71 d unten wird die Erklärung Ch.'s anonym gebracht; in Gen. r. c. 52 wird sie dreifach paraphrasirt durch ר' חנין (Jalkut ר' חנן). Vgl. auch den von Chananja tradirten Satz über אדני, Gen. 18, 3, in Schebuoth 35 b.

[2]) Jer. Synh. 20 c. [ר"ש בן יוחי אמר אהב ממש לזמת] חנניה בן אחי ר' יהושע א' על שם לא תתחתן בם.

[3]) S. hierüber Derenbourg 223.

[4]) S. oben S. 292*.

[5]) Kidduschin 39 a tradirt er im Namen Jose's, des Galiläers einen in letzter Reihe von El. b. Hyrkanos stammenden Halachasatz. Vgl. Tos. Orla Ende.

[6]) Sifrê zu Deut. § 1 Ende.

[7]) ברבי למה אתה מעוות עלינו את הכתובים. Die Ansprache ברבי (auch בירבי) gebührte besonders solchen Gelehrten, die auch Söhne von

emphatiſch mit einem Schwure ein [1]). Die Controverſen betrafen: 1. Deut. 1, 1. Jehuda hatte einige in dieſem Verſe gegebenen Ortsbeſtimmungen nicht als ſolche erklärt, ſondern in ihnen eine Andeutung der von Iſrael in der Wüſte begangenen Sünden gefunden, über welche Moſes das Volk zur Rede ſtellte. Joſe aber erklärt, er habe gefunden, daß die Ortsnamen in der heiligen Schrift in der Regel nach einem Stattgefundenen Ereigniß gegeben ſind, wie z. B. die Brunnennamen in Gen. 26, 20, 33; ſo ſeien auch in Deut. 1, 1 wirkliche Oertlichkeiten gemeint, die ſo nach dem an ihnen Stattgefundenen Ereigniſſen benannt worden [2]). — 2. Zacharia 9, 1. Jehuda: חדרך iſt der Meſſias, der ſcharf (חד) gegen die Völker der Welt, aber zart (רך) gegen Iſrael ſein wird. Joſe: Ich ſchwöre, daß ich ſelbſt aus Damaskus bin und daß dort ein Ort, Namens Chabrach iſt [3]). — Jehuda: Wie verſtehſt du denn die Worte des Textes „ſeine Ruheſtätte (nach Jehuda die des Meſſias) iſt Damaskus"?

Gelehrten waren; und Joſe gebrauchte ihn Jehuda gegenüber mit Rückſicht auf deſſen Vater, der ebenfalls ein näherer Schüler des Eliezer b. Hyrkanos geweſen war.

[1]) . . . מעידני עלי שמים וארץ ש. In Peſikta 143 a dafür: העבודה.

[2]) Nur ſo läßt ſich die Controverſe auffaſſen. Man muß auf jeden Fall annehmen, nach der Analogie der anderen zwei Controverſen, daß auch in dieſer zuerſt die Deutung Jehuda's, mit den Worten דרש ר' יהודה eingeleitet, vorausging. Sie fiel wol deshalb im gegenwärtigen Sifré-Texte aus, weil die vorſtehenden Deutungen der Ortsnamen von Deut. 1, 1 eben im Sinne von Jehuda gehalten ſind. — Raſchi zu Deut. 1, 1 hat eine im Sinne Jehuda's gehaltene Deutung, als deren Autor ר' יוחנן genannt iſt, die aber ſich ſonſt im Midraſch nicht findet; darum darf man wol annehmen, daß ר' יוחנן durch die Abbreviatur ר"י aus ר' יהודה geworden iſt, und daß in dem Raſchi vorliegenden Sifré-Texte noch die von Joſe, dem Sohne der Damascenerin beanſtandete Deutung Jehuda's zu leſen war. Daß im Lekach tob gar Simon b. Jochai als Autor genannt iſt, mag daher kommen, daß von dieſem ein Ausſpruch einige Zeilen vorhergeht und R. Tobija beim Excerpiren durch Verſehen ſeinen Namen ſchrieb.

[3]) S. hierüber Neubauer, Géogr. du T., p. 297.

Jose: Damit ist gemeint, daß Seine (Gottes) Ruhestätte, das ist Jerusalem — nach ψ 132, 14 — dereinst bis Damaskus reichen wird. — Jehuda: Wie verstehst du dann die Weissagung Jeremia's (30, 18), daß die Stadt Jerusalem auf ihrer Trümmerstätte wieder aufgebaut werden wird? Jose: Das bedeutet, daß ihre alte Stätte ihr auch dann verbleiben soll. — Jehuda: Wie ist denn Ezechiel 41, 7 zu verstehen? Jose: Jerusalem wird nach allen Seiten immer breiter und höher sich ausdehnen, wie ein Feigenbaum, der unten eng, oben immer weiter wird, und die Thore Jerusalems werden bis Damaskus reichen, wie auch in Hoh. 7, 5 angedeutet ist. Die Zerstreuten Israels aber werden kommen und in der so erweiterten Stadt sich niederlassen, worauf Jes. 2, 2 f. zu beziehen ist [1]). — 3. Gen. 41, 43. Hier erklärt Jehuda das Wort אברך ebenfalls durch Auflösung in zwei Worte: „Vater" an Weisheit und „zart" an Jahren; Jose hingegen leitet es von ברך, Knie ab: Alles sei Josef untergeben worden [2]).

Folgende Agadasätze von Jose aus Damaskus sind noch in den verschiedenen Traditionssammlungen erhalten. Zu Gen. 7, 11. Die vorsündfluthlichen Menschen überhoben sich durch ihr Auge, nach Gen. 6, 2; darum bestrafte sie Gott durch „Wasserquellen" die dem Auge gleichen [3]). — Zu Exod. 2, 25. Es war

---

[1]) In Pesikta 143 a, vgl. Schir r. zu 7, 4, wird dieser Dialog zwischen Jehuda und Jose dem S. b. D. ebenfalls mitgetheilt, jedoch ist an die Spitze desselben eine andere Controverse über חודך gestellt, zwischen Jehuda und seinem gewöhnlichen Opponenten Nehemia, der — gleich Jose — in חודך einen Ortsnamen sieht. — Uebrigens wird eine gleiche Anschauung über die ungeheuere Größe des kommenden Jerusalem auch von El. aus Mobiim tradirt. S. oben S. 537*.

[2]) Die Lesart לברכים ist nur durch Irrthum aus der, auch bei Raschi so citirten, richtigen Lesart לשון ברכים (לי ברכים) entstanden. Jehuda's Erklärung wird anonym auch in Gen. r. c. 90 gebracht.

[3]) Tos. Sota 3, 9; Synhedrin 108 a, wo nach alten Handschriften nach ר' יוסי zu ergänzen ist: בן דורמסקית; Gen. r. c. 32. — Der Hin-

offenbar und bekannt vor Gott („Gott wußte es"), daß sie dereinst ihn erzürnen, daß sie ihn lästern würden; aber dennoch erlöste er sie, Kraft der von ihnen zu erwartenden Buße [1]). — Zu Exod. 15, 2. ואנוהו bedeutet: „ich will ihm ein Heiligthum errichten", da נוה das Heiligthum bezeichnet, wie ψ 79, 7 und Jes. 33, 20 [2]). — Zu Lev. 26, 26 („ihr würdet essen und nicht satt werden"). Als Beispiel hiefür diene Jemand, der einiges Geld hat und es in den Händen wiegt, bedenkend ob er dafür Brot kaufen solle, daß er esse, aber ohne satt zu werden, oder lieber Datteln, von denen er sich satt essen könne. Endlich entschließt er sich zu Datteln, erreicht aber seinen Zweck, satt zu werden, dennoch nicht [3]) — Hiob 41, 7 und 22. Aus diesen Versen folgert Jose, daß der Leviathan ein reiner (zum Essen gestatteter) Fisch sei: „die mächtigen Schilde" sind seine Schuppen, die „scharfen Platten" seine Flossen, mit denen er fliegt [4]). — Esther 9, 10. Aus der Angabe „nach der Beute streckten sie nicht ihre Hände aus" folgert Jose, daß das Buch Esther von heiligen Geist inspirirt ist, da die Kenntniß der dieser An-

---

weis auf Gen. 6, 2 „sie sahen . . ." findet sich bloß in Tos.; in Gen. r. ist gar kein Vers citirt, und der im Talmud citirte Schluß von Gen. 6, 2 ist, wie die Varianten bei Rabbinowicz zeigen, späterer Zusatz. — Gegenüber dieser übereinstimmenden Ueberlieferung dreier Quellen hat eine vierte, Sifrê zu Deut. § 43 und Mech. zu Exod. 15, 1 (35 b) eine andere Version der Deutung Jose's zu Gen. 7, 11: הם נתנו עיניהם עליונה ותחתונה כדי לעשות תאותם אף הקב"ה פתח להם מעיינות עליונים ותחתונים כדי לאבדם.

[1]) Mechiltha zu Exod. 19, 2 (61 b): (sic) ר' אליעזר אומר משום אבא יוסי בן דורמסקית. Der Tradent Eliezer ist wol der Sohn Jose's, des Galiläers. In Exod. r. c. 1 Ende ist diese Erklärung, weiter ausgeführt, als Ansicht der „Gelehrten" gegeben.

[2]) Mech. zur St. (37 a), zwischen den Deutungen von Jose Gal. und Akiba. Unnötig ist die gekünstelte Erklärung von Friedmann daselbst. Jose erklärt ואנוהו einfach als Denominativum von נוה, wie oben ארך von ברך.

[3]) Sifrâ z. St., 112 a.

[4]) Chullin 67 b unten; Tos. Chullin 3, 27.

gabe zu Grunde liegenden Thatſachen ſich der bloß menſchlichen Erfahrung entzieht [1]).

11. Chanina b. Teradjon.

Unter den bedeutenden Lehrhäuſern wird auch das von Chanina b. Teradjon in Sichnin genannt. [2]) Sein Wahlſpruch [3]) macht fortwährende Beſchäftigung mit den Worten der Lehre zur Pflicht. Durch Unterlaſſung dieſer Pflicht wird das Zuſammenſitzen von Zweien zu einem „Sitze der Spötter", von dem der Pſalm (1, 1) ſpricht; [4]) hingegen gilt von Zweien, die zuſammen ſind und über Worte der Lehre ſich unterreden; das Wort Maleachis, 3, 16, und zwiſchen ihnen weilt die Herrlichkeit Gottes. [5]) Die Einſeitigkeit ſeines nur dem Studium gewidmeten Lebens fühlte er ſelbſt ſchmerzlich, als er mit Eleazar b. Parta zuſammen in's Gefängniß geworfen wurde, weil er trotz des Verbotes öffentlich gelehrt hatte und ſeinem Leidensgefährten zurief: Heil dir, der du dich ſowohl mit der Thora, als mit Uebung guter Thaten beſchäftigt haſt, während ich mich bloß mit der Thora be-

---

[1]) Megilla 7 a.

[2]) Synh. 32 b אחר ר׳ח בן תרדיון לסכני. Vgl. Taanith 18 a, R. H. 27 a וכך הכהיג ר״ח בן חרדיון בסיכני. Die Leſung חנינא für Ch. b. T.'s Namen ſcheint geſicherter als die andere: חנניה, welche Schürer, Theolog. Literaturz. 1882, Col. 316, vorzieht. Die Stadt Sichni (— in, — im) iſt in der agadiſchen Tradition beſonders bekannt als Vaterſtadt des ſtets im Namen des Agadiſten Levi tradirenden Joſua (ר׳ יהושע דסכנין). Sie lag in Galiläa, ſ. Neubauer p. 204.

[3]) Aboth 3, 2.

[4]) Sie gerathen auf leichtfertige Geſprächsſtoffe, die ſie zu „Spöttern" macht.

[5]) Der Schluß des Satzes: . . . אין לי אלא שנים, ſtatt deſſen in alten Quellen auch ein anderer Schluß (über das einſame Studium) zu leſen iſt, ſcheint nicht urſprünglicher Beſtandtheil von Ch.'s Satze zu ſein.

ſchäftigte [1]). Und als er kurz vor ſeiner Verhaftung den kranken Joſe b. Kisma beſuchte, und dieſer ihm ſein Märtyrerende vorausſagte, wenn er dem Gebote der Römer ſich nicht füge, fragte er ihn, welche Ausſichten er für die kommende Welt habe; er hatte wol Bedenken, weil er nicht genügend die Pflichten der praktiſchen Frömmigkeit erfüllt hatte. Joſe b. Kisma beruhigte ihn, als er ihm auf Befragen einen nicht gewöhnlichen Akt der Wohlthätigkeit nannte, deſſen er ſich rühmen könne [2]). Sein Märtyrertod iſt vielfach auf ergreifende Weiſe erzählt worden [3]). Als man ihn auf den Scheiterhaufen legte, wickelte man ſeinen Körper in eine Thorarolle, die auf ſeinem Schoße gelegen, als man ihn verhaftete. Als ſeine Tochter ihm ſchmerzerfüllt zurief: Vater, muß ich ſo dich ſehen! — da erwiederte er: Wer die an der Thora begangene Schmach vergelten wird, der wird auf mich rächen. Als ſeine Schüler bemerkten, daß er unter den Qualen langſamen Feuertodes verklärten Auges aufblickte, fragten ſie ihn: Meiſter, was ſiehſt du? Er antwortete: Das Pergament verbrennt, aber die Buchſtaben fliegen auf [4])! Als ſie ihn aufforderten, durch Oeffnen des Mundes den Tod zu beſchleunigen, ſagte er: Beſſer, es nimmt die Seele, wer ſie gegeben, als daß ich ſelbſt

---

[1]) Aboda zara 17 b.

[2]) Ib. 18 a.

[3]) Ab. zara 18 a; Semachoth c. 8; M. Kalla g. E.; Midr. אלה אזכרה, Beth Hamm. II, 68; Erz. von den Zehn Märtyrern, ib. VI, 28 f.; Sifré zu Deut. § 307. — Eine eigenthümliche Form hat die Erzählung in dem myſtiſchen Hechaloth, B. H. III, 88.

[4]) גויליו נשרפין ואותיות פורחות. Es iſt dieſelbe Anſchauung von der vom Stoffe unabhängigen, unzerſtörbaren Exiſtenz des Gotteswortes, und ebenſo ausgedrückt, wie in dem alten (ותנא) Satze von den zerbrochenen Bundestafeln, Peſachim 87 b unten: לוחות נשברו ואותיות פורחות. — In Semachoth ſind beide Antworten Ch.'s zuſammengefaßt und erweitert, und ſie werden durch das Wehklagen der Tochter (von den Schülern iſt dort gar nicht die Rede) veranlaßt.

nur ein Leid anthun! — Mit Chanina wurde auch seine Frau zum Tode verurtheilt, während seine Tochter in ein Hetärenhaus gebracht wurde [1]). Als ihnen ihr Urtheil verkündet wurde, erkannte sowol Chanina als seine Frau und seine Tochter in Versen der h. Schrift Gottes Schickung als gerecht an. Ch. und seine Frau recitirten die beiden Hälften von Deut. 32, 4, die Tochter Jerem. 32, 19 [2]). Lange Zeit nachher sagte Jehuda I, der Patriarch: Wie groß sind doch Jene! In ihrer ärgsten Not haben sie drei Bibelstellen angewendet, wie es sonst keine zur Anerkennung der gerechten Schickungen Gottes geeignetere giebt [3]). Ein gleiches tragisches Schicksal, wie es Chanina b. T. und die Seinigen ereilte, hatte schon früher seinen Sohn ereilt. Derselbe hatte sich Räubern angeschlossen, dann deren Angeber gemacht, weshalb sie ihn tödteten und seinen Mund, der sie verrathen, mit Erde und Kieselsteinen anfüllten. Nach einigen Tagen fand man den Leichnam und wollte, dem Vater zu Ehren, dem Sohne eine rühmende Todtenklage halten. Aber Chanina duldete es nicht. Vielmehr stimmte er über ihn die Worte des Spruchbuches vom ungerathenen, den Mahnungen der Lehrer nicht folgenden Jünglinge (Prov. 5, 11 ff.) an. „Und ihm schlossen sich die Mutter des Unglücklichen an mit den Worten von Prov. 17, 25, und dessen

---

[1]) Nach Sifrê zu Deut. § 307 wurde sie zu Zwangsarbeit verurtheilt: ותליך לעשות כלאכה. Die Anekdote in Aboda zara 18 a b, wie sie von ihrem Schwager Meir aus ihrer schmählichen Lage befreit wird, beweist die Richtigkeit der ersten Version. Der Ausdruck in Sifrê ist entweder euphemistisch zu fassen (sowie nach einer Sabb. 49 b und Gen. r. c. 87 zu lesenden Ansicht לעשות כלאכרא in Gen. 39, 11 ein Euphemismus ist), oder es ist eine absichtliche Aenderung im Interesse des guten Namens von Ch. b. Teradjon.

[2]) So im Talmud und Sifrê. In Semach. ruft Ch. die Worte von ψ 145, 13, seine Frau (oder Tochter) die von Jerem. 32, 19.

[3]) Sifrê: גדולים מעשי אלו שהם בעת צרתם הצמיחו ג׳ פסוקים של צדוק הדין מה שאין כן בכל הכתובים כולנו שלשתן את לבן וצדקו עליהם את הדין Anders im Talmud.

Schweſter mit den Worten von Prov. 20, 17, welche faſt buchſtäblich das traurige Ende des Bruders bezeichneten [1]). Eine andere Tochter Chanina's, auch eine Schriftgelehrte, hatte ein freundlicheres Los, ſie wurde die Gattin des berühmten Meier; doch auch über ihr waltete die Tragik ihres Hauſes, ſie ſoll wegen ihrer freien Anſichten über die Stellung des Weibes ſehr hart gebüßt haben [2]).

Man gab ſpäter als Schuld Chanina's und ſeiner Frau an, er habe den Gottesnamen ſo ausgeſprochen, wie er geſchrieben wird, ſie aber ihn nicht daran verhindert [3]). Das ſcheint darauf hinzudeuten, daß ſich Chanina auch mit der Geheimlehre beſchäftigte [4]).

In Pirkê R. Eliezer wird ein Satz über die Wohlthätigkeit dem Ch. b. T. zugeſchrieben [5]).

12. Joſe b. Kisma.

Joſe b. Kisma war, — wie Pappus b. Jehuda, der Freund Akiba's, — geneigt die von Gott gewollte Macht der Römer, welche „ſein Heiligthum verbrannt, ſeine Frommen getödtet, ſeine Guten vernichtet haben und dennoch weiter beſtehen" anzuerkennen und er redete Chanina b. Teradion zu, dem Verbote, öffentlich Lehrvorträge zu halten, ſich zu beugen. Als ihm Ch. auf ſeine Mahnung blos mit dem Hinweis auf

---

[1]) Echa r. zu 3, 16; Semachoth c. 12 Ende.

[2]) S. oben S. 508**, Anm. 1. — In Toſefta Kelim I, 4, 17, wird erzählt, der Sohn und die Tochter von Chanina b. Teradjon hätten eine halachiſche Anfrage verſchieden beantwortet und Jehuda b. Baba hätte, als man es ihm erzählte, geſagt: יפה אמרה ברה מבנו.

[3]) Aboda zara 18 b oben.

[4]) Raſchi zu Ab. zara 67 b unten erklärt wol nach einer überlieferten Anſchauung, Ch. habe den 42-buchſtabigen Gottesnamen zu praktiſchen Zwecken verwendet.

[5]) Pirkê R. E. c. 33.

die zu erwartende himmliſche Barmherzigkeit antwortete, ſagte ihm J. b. K.: Ich ſage dir Dinge, die begründet ſind, und du antworteſt: Vom Himmel her wird man ſich erbarmen! Es würde mich ſehr wundern, wenn ſie nicht dich und mit dir die Thorarolle verbrennen. Bald darauf ſtarb Joſe b. K. und „alle Großen Rom's" — d. i. die römiſchen Würdenträger in Paläſtina — betheiligten ſich an ſeinem Leichenbegängniſſe [1]). Ein merkwürdiges Gebot an ſeine Schüler in ſeiner Todesſtunde zeigt, daß er von den Parthern erwartete, daß ſie nicht blos in Babylonien, ſondern auch in Paläſtina ſich feſtſetzen werden: „Leget tief meinen Sarg! Denn es kommt eine Zeit, wo an jedem Palmenbaum in Babylonien ein perſiſches Roß angebunden ſein wird, aus jedem Sarge im Lande Iſrael die mediſchen Roſſe ihr Futter eſſen werden [2])! Als ihn einmal ſeine Schüler fragten, wann der Sohn Davids, der Meſſias, kommen werde, da ſagte er, auf das Thor hindeutend, bei welchem ſie ſich befanden: Wenn dieſes Thor dreimal eingeſtürzt und dreimal aufgebaut werden wird, und es dann zum vierten Male einſtürzt, dann wird, noch ehe es zum vierten Male wiederaufgebaut werden kann, der Sohn Davids kommen [3]). Er wollte damit wol andeuten, daß ehe die Stunde

---

[1]) Ab. zara 18 a. S. Graetz IV, 174. Joſe b. Kisma ſcheint in Cäſarea Philippi gelebt zu haben und dort auch geſtorben zu ſein. Er war wie Chanina b. Teradjon, und wie Chalaphtha der Vater Joſe's, eine galiläiſche Autorität in den letzten Jahrzehnten vor dem hadrianiſchen Kriege. Er giebt nämlich als Wahrzeichen ſeiner Meſſiasprophezeiung den Schülern an: אם כך יהסכו מי מערת פמייס לדם, Synh. 98 a unten. Die Höhle vom Pameas, d. i. die Quelle des Jordan (ſ. Bechor. 55 a) war aber eben in der Nähe von Caeſarea Philippi. Die „Großen Roms" ſind die römiſchen Beamten dieſer Stadt.

[2]) Synh. 98 a b.

[3]) לבשיפול השער הזה ויכנה ויפול ויכנה ויפול ויכנה ויפול ואין מסמיקין לבנותו עד שבן דוד בא. Synh. 98 a unt., nach der richtigen Leſung, ſ. Dikd. Sofrim.

der Erlösung schlagen wird, das Thor von Caesarea [1]) zu wiederholten Malen von den Feinden Roms zerstört werden soll, daß aber Rom's Macht sich immer auf's Neue aufrichtet, bis eine letzte feindliche Invasion im heiligen Lande auch das Ende der Weltmacht bedeuten und dem Erlöser die Wege bahnen werde.

Jose b. Kisma ist alt geworden, und er beschrieb die Leiden des Alters in einem an das Räthsel der Sphinx erinnernden Räthselspruche: Zwei ist besser als Drei, wehe ob der Einen, die geht und nicht wieder kommt. [2]) — Schön ist sein Ausspruch über die dauernden Errungenschaften des irdischen Lebens. Wenn der Mensch stirbt, begleiten ihn weder Silber, noch Gold, noch Edelsteine und Perlen, sondern die Thora und die guten Handlungen allein; denn es ist gesagt: Wenn du wandelst, leitet sie dich — in dieser Welt, — und wenn du dich niederlegst, bewahrt sie dich — im Grabe, — und wenn du erwachst, spricht sie mit dir — in der kommenden Welt — (Prov. 6, 22). Und so ist es im Buche der Psalmen durch David, den König von Israel, geschrieben (ψ 119, 72): Besser ist mir die Lehre deines Mundes als Tausende an Silber und Gold! [3]) — Durch Jochanan, den Erhalter vieler alter Tra-

---

[1]) S. S. 139, Anm. 1.

[2]) תדתי טבא מתלת ווי לה להדא דאולא ולא אתיא. Sabb. 152 a (nach der Lesung Raschi's). Die Eine ist, wie dort Chisda erklärt die Jugend, Zwei und Drei sind die Füße ohne den Stab und mit ihm. In Derech erez zûta c. 10 fehlt בן קיסמא nach ר' יוסי Es folgen dort nach dem Spruche, mit הוא היה אומר als ebenfalls von Jose b. K. herrührend bezeichnet, zwei Ausspräche, von denen der eine — über gewisse zu Ehrenämtern unfähig machende Gewerbe — in der Bar. Kidduschin 82 a mit Aenderungen anonym steht, während der andere — über Dorfbewohner und Wüstenreisende in Erubin 55 b — Rab zum Urheber hat. Nach dieser Parallelstelle muß man auch in Derech erez zuta für יושבי כפרים lesen: יושבי צריפין.

[3]) Mit diesem Ausspruche begründet Jose b. Kisma — nach Aboth 6, 9 — seine Ablehnung, als er der Einladung, sich an einem Orte, an

ditionen, hat sich auch ein Agadasatz Jose b. Kisma's erhalten [1]). Er sagte, mit Hinblick auf die Motivirung des Ausschlusses von Moab und Amon aus Israel (Deut. 33, 5): Groß — von großer Wichtigkeit — ist das Essen, daß es Veranlassung wurde, zwei Volksfamilien von Israel fern zu halten!

13. Eleazar b. Parta.

Eleazar b. Parta wurde zugleich mit Chanina b. Teradjon, unter der Anklage, Lehrvorträge gehalten und auch andere Vergehen begangen zu haben, zur Verantwortung gezogen [2]). Er wußte sich aber durch kluge Antworten der Bestrafung zu entziehen. Seine Rettung erschien so wunderbar, daß man dieselbe mit wunderbaren Einzelheiten ausschmückte und sogar den Propheten Elias als Retter in der Noth erscheinen ließ [3]). El. b. Parta scheint in näheren Beziehungen zu El. dem Modiiten gestanden zu haben, in dessen Namen er einen Satz über die Ursprünglichkeit der hebräischen Quadratschrift vortrug [4]). Wie von El. aus Modiim haben wir auch von El. b. Parta einen Satz über die Wichtigkeit der Sabbathfeier.

---

dem das Thorastudium nicht gepflegt wurde, trotz der glänzendsten Versprechungen nicht folgen wollte.

[1]) Synhedrin 103 b unten. Scheelthoth hat zwar statt ר' יוסי בן קסמא: ר' יוסי בן קצרתא, doch ist diese Lesart — aus der Abbreviatur ב"ק leicht erklärlich, sonst nicht bestätigt.

[2]) S. oben S. 135.

[3]) Aboda zara 17 b. Die Erzählung hat in Sprache und Inhalt die Färbung der babylonischen Schulsagen erhalten.

[4]) Tos. Synh. 4, 8, b. Synh. 22 a, j. Megilla 71 c oben: ר' שמעון בן אלעור אמר משום ר' אלעור בן פרטא שאמר משום ר"א המודעי. Nach Seder Habboroth s. v. ר"א בן פרטא wäre auch Schebuoth 35 b zu lesen ר"א בן פרטא משום ר"א המודעי. S. jedoch oben S. 530*, Anm. 2. — In Tos. Sukka 4, 15 tradirt E. b. P. einen das Heiligthum betreffenden Ausspruch El. b. Jakobs, des Aeltern, gegen eine abweichende Tradition von Chanina b. Antigonos.

Auf den Wortlaut von Exod. 31,16 den Nachdruck legend, sagt er: Wer den Sabbath beobachtet, hat gleichsam den Sabbath geschaffen [1]). Auch für das Bestreben, die biblischen Wunder möglichst zu steigern, daß bei El. aus Modiim hervortritt [2]), finden wir ein Beispiel bei El. b. Parta. Die Ansicht, welche Ismael gegen Akiba in Bezug auf ψ 78,25 ausgesprochen hatte [3]), daß das Manna gänzlich vom Körper absorbirt wurde und die Israeliten in der Wüste keine Absonderungen hatten, erweiterte El. b. Parta dahin, daß selbst andere Speisen als das Manna, welche die Israeliten von den Händlern, die zu ihnen kamen, kauften, durch die Kraft des Manna verflüchtigt wurden. Als Israel aber sündigte, wurde diese Wunderkraft von ihrer Nahrung genommen und es wurde das Gebot in Deut. 13,15 gegeben; Gott sprach: Ich dachte, daß sie wie die Engel sein würden, nun sollen sie drei Parasangen weiter — das ist die Länge des israelitischen Lagers — sich bemühen müssen [4]).

In zwei Schriftdeutungen sehen wir El. b. Parta in Controverse mit Jose, dem Galiläer. Gen. 6,3 paraphrasirt er folgenderweise. Nicht will ich, so sagte Gott, sie eher richten, als bis ich die ihren Verdiensten gebührende Belohnung, ihr irdisches Glück, verdoppele, wie es gesagt ist (Hiob 21,13): „Sie verbringen im Glück ihre Tage, plötzlich aber sinken sie zur Gruft [5])". Zu Exod. 19,9 erklärt er, die dort angedeutete Botschaft von Gott an das Volk hätte gelautet: Wenn ihr freudig die auf die Uebertretung der göttlichen Gebote gesetzten

---

[1]) Mech. z. St. (104 a b): כל המשמר את השבת כאלו עשה השבת שנ' לעשות את השבת.

[2]) S. oben S. 543* f.

[3]) S. oben S. 77**.

[4]) Joma 75 b.

[5]) Ab. bi R. N. c. 32.

Strafen übernehmet, dann empfanget ihr seinen Lohn, thuet ihr es nicht freudig, erwarten euch Heimsuchungen [1]).

Aus einer Fastenrede stammt wol der Satz El. b. Parta's über die Regengüsse: Seit der Zerstörung des Tempels sind dieselben, so lesen wir in seinem Namen [2]), ein Maßstab für die Werthschätzung der Menschen [3]). Der Regen kömmt in manchem Jahre zur Zeit und in manchem nicht zur Zeit, in dem einen Jahre reichlich und in dem andern spärlich. Für jeden dieser vier Fälle wendet El. b. Parta das auch sonst angewendete Beispiel vom Diener an, dem sein Herr je nach der Gnade oder Ungnade, die er ihm zuwendet, seine gebührende Nahrung rechtzeitig oder spät, auf einmal oder in kleinen Gaben zukommen läßt.

Eine Verdammung der bösen Zunge knüpfte er an die Erzählung von den das heilige Land verleumdenden Kund-

---

[1]) Mechiltha z. St. (63 b). In Sabbath 87 a wird eine Erklärung Jehuda's I, des Patriarchen, zu Exod. 19, 9 tradirt, welche der El. b. Parta's ähnlich ist. In Mechiltha a. a. O. folgt als dritte Erklärung nach denen von Jose Gal. und von El. b. Parta eine von Jehuda I. Der gleichnamige Enkel El. b. Parta's — s. Kethuboth 100 a, zu berichtigen nach jer. Kethub. 34 c, s. Weiß II, 223 Anm. 4 — verkehrte mit dem Patriarchen. S. Tos. Pesachim 10, 9.

[2]) Taanith 19 b.

[3]) Die gewöhnliche Lesart מיום שחרב בית המקדש נעשו גשמים צמוקין לעולם giebt keinen passenden Sinn. Raschi's Erklärung dazu: (Hosea 9, 14) מל' ושדים צמקים [ובצמיקות] שיורדין בקושי trifft doch für den rechtzeitigen und den reichlichen Regen nicht zu. Darum ist die Lesart und Erklärung des Aruch vorzuziehen (s. v. סקסין): נעשו גשמים סקימין בעולם פירוש מברירין ומבחינין אם הדור וכאי ואם חייב. Das Wort in dieser Lesart muß offenbar aus dem Griechischen hergeleitet werden, und es ist am räthlichsten auf ἀξία, ἀξίωμα, Werthschätzung, Preis zurückzugehen, wenn auch die Endung מין — damit nicht erklärt ist. סקי aber ist leicht aus קסי = ἀξι — zu begreifen (vgl. Iskender aus Alexander). Aus סקימין ist die gewöhnliche Lesart leicht herzuleiten. Neben ק ist ס zu צ geworden, und die so entstandene Wortgestalt צקימין wurde durch eine Umstellung des מ zu einem scheinbaren Derivate der hebr. Wurzel צמק.

schaftern (Num. 14, 37): Was verleumdeten sie? Leblose Bäume und Felsen. Und sie wurden dennoch bestraft, und zwar mit nicht geringer und für die Zukunft nachwirkender Strafe; umwieviel eher wird Jemand bestraft, der seinen Nebenmenschen verleumdet [1]!

In späteren Quellen erhalten [2]), aber die Merkmale innerer Wahrscheinlichkeit zeigend ist die Erzählung, in welcher El. b. Parta den jüdischen Großen von Sepphoris, die von der römischen Regierung sich bedroht glaubten und El. b. Parta fragten, ob sie fliehen sollten, nicht geradezu räth, zu fliehen, aus Furcht, sich durch einen direkten Rath Unannehmlichkeiten zu bereiten, sondern ihnen mit biblischen Andeutungen antwortet: Mich fraget ihr? Gehet und fraget Jakob, Moses und David. Von allen Dreien wird nämlich eine Flucht berichtet: Hosea 12, 13, Exod. 2, 15, II Sam. 19, 18.

---

[1]) Tos. Arachin 2, 11, kürzer b. Arachin 15 a.

[2]) Tanchuma פנחס Anfang, Num. r. c. 23 Anfang. Benützt in Pirke R. Eliezer c. 29 Ende.

Abhandlungen.

Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen.

Kein biblisches Buch bietet eine so brauchbare Handhabe für Predigten wie das Buch, das unter dem Titel „Sprüche Salomo's“ im alttestamentlichen Kanon eingereiht ist. Es liefert für jede Gelegenheit einen passenden Text, an welchen sich die erbaulichsten Betrachtungen anknüpfen lassen. Die praktische christliche Theologie hat es daher seit Luther als ein bequemes Handbuch für die Kanzelberedsamkeit behandelt und daraus dogmatisch-ethische Gedanken einerseits und andrerseits homiletische Betrachtungen destillirt. Und doch enthält kein Text so viel Dunkelheiten wie die Salomonischen Gnomen. In jedem andern Buche verhilft der Zusammenhang einer längern Reihe von Versen zum Verständniß räthselhafter Stellen und Versheile. In Mischlé dagegen, namentlich in dem mittlern und Haupt-Theile, welchen Ewald „die älteste Sammlung“ zu nennen beliebte, steht fast jeder Vers isolirt da, und nur selten haben mehrere Verse eine Beziehung auf einander.

Die Zusammenhangslosigkeit erschwert ungemein das richtige Verständniß und die Erfassung des Grundgedankens vieler Gnomen. Aber auch in den Partieen, in welchen eine zusammenhängende Versgruppe deutlich hervorsticht (Cap. 30—31), bricht der Gedankenfaden plötzlich ab, und unvermittelt wird eine andere Gedankenreihe vorgeführt.

Ehe eine dogmatisch-homiletische Nutzanwendung von den Sprüchen gemacht werden soll, muß die Ermittelung des Gedankenkernes jeder Gnome oder jedes Verses vorangehen. Die Frage nach Abfassungszeit, Vaterland des Spruchbuches oder seiner einzelnen Theile, so wie nach dem Verhältniß der Zusätze in der sogenannten Septuagintal-Uebersetzung zum kanonischen Texte, worin diese fehlen, und deren Echtheit, und endlich nach der innern logischen Verknüpfung von Versgruppen kann erst einigermaßen befriedigend gelöst werden, wenn das Verständniß jedes einzelnen Verses und seiner Gliederung durchsichtig gemacht wird.

Diese Operation kann aber erst durch Wiederherstellung der richtigen Lesart durchgeführt werden. Denn die Dunkelheit und Ungelenkigkeit liegen einzig und allein an dem entstellten Texte. Diese Verdorbenheit zeigt öfter auf den ersten Blick der Mangel an Symmetrie in der doppelten oder dreifachen Gliederung der Verse. Was Hitzig und Ewald für die Restitution des Textes geleistet haben, ist kaum der Rede werth. Beide litten an der Manie, dunkle Wörter durch Zurückführung auf arabische Wurzeln und Wortbedeutung zu erklären, was geradezu lächerlich ist. Der Beitrag zu Emendationen, welchen die Mitarbeiter der Zeitschrift Chaluz geliefert haben, so richtig auch manche sind, ist, quantitativ genommen, ebenfalls gering.

Im vorigen Jahre hat Johansen Dyserinck zu Uebersetzung der Sprüche eine Reihe von Emendationen vorschlagen (Kritische Scholiën by de Vertaling van het boo

der Spreuken, in der in Leiden erscheinenden Theologisch Tijdschrift und Separatabdruck), von denen die plausibeln kaum die Zahl dreißig übersteigen. Einige liegen auf der Hand, oder sind durch die griechische Version gegeben, und sind größtentheils von Johann Ludwig Vogel (in den Anmerkungen zu Schultens Uebersetzung der Psalmen 1769) und von Johann Gottlieb Jäger (in seinen Observationes 1788) errathen worden. Denn so schlecht auch die griechische Uebersetzung ist, weil der Vertent entweder nach einem fehlerhaften Originaltext gearbeitet oder das Hebräische nur schülerhaft verstanden hat, und so sehr der griechische Text auch durch zweierlei Uebersetzungen, Ueberarbeitung und Verschlimmbesserung entstellt ist, so verhilft sie doch dazu, das Originalwort in seiner Integrität zu erkennen.

Die folgenden Bemerkungen sollen zeigen, wie wenig noch für Restitution des Originaltextes geschehen ist, und wie viel für die richtige Auslegung der dunkeln Verse ohne Zuhilfenahme von abenteuerlichen Etymologien geleistet werden kann. Der Parallelismus (in den Sprüchen meistens der antithetische) ist, wie gesagt, das sicherste Kriterium für die Schadhaftigkeit und Richtigkeit der Diorthose.

V. I, 3 לדעת מוסר השכל, ist das Wort השכל nicht recht verständlich; es wird immer nur verbal gebraucht, was hier mit מוסר verbunden nicht paßt (über 21, 16 vgl. weiter). Septuaginta (der Kürze wegen als S. bezeichnet) hat es auch hier als Infinitiv: *νοῆσαι τε δικαιοσύνην* (oder *ἀληθῆ*). Es gehört also zum zweiten Halbvers: צרק (להשכיל) השכל; aber dann ist der erste Halbv. zu kurz dagegen. Peschitto hat auch diesen dreigliederig, nur hat sie neben חרדורא noch דחלרא, was nicht paßt. Es fehlt also bei לקחת מוסר ein Wort, vielleicht והוכחת, und dann צרק וגו׳ (להשכיל) השכל.

V. 3 לנער דעת, iſt nicht ſymmetriſch zu לפתאים im erſten HV. dafür zu leſen לְכֶעֱר.

V. 11 נארבה לדם habe ich bereits in Pſ. Comment. (S. 133) emendirt לְחָתֵם, dann iſt es ſymmetriſch zu לנקי, was Dyſerinck adoptirt hat. Ebenſo 12, 6 ארב דם leg. תָּם.

V. 12 וחמימים כיורדי בור. Dabei machen die Ausleger förmliche Bocksſprünge, ohne zu überlegen, daß zu נבלעם im erſten HV. im zweiten ein Verbum erforderlich iſt. S. hat es auch: ἄρωεν, folglich zu l. וְנִתְיַמֵּם, in der üblichen Bedeutung der Hiphil-Form: „aufhören machen“.

V. 17—18 מזורה הרשת und dazu יארבו לדמם והם iſt ſyntaktiſch unmöglich. P. hat פרסין מצידרא, alſo Particip. im Plural, zu l. מְזָרִים „ſtreuen hin Netze“. Darauf bezieht ſich paſſend והם.

V. 22 תאהבו פתי iſt ſinnlos. Aquila hat hier richtig das Abſtraktum νηπιότητα und P. שברותא, alſo zu l. פְּתָיוּת, wie 9, 13.

V. 26—27 אלעג בבא פחדכם und בבא כשואה פחדכם giebt an ſich keinen Sinn, da die Leichtſinnigen (לצים) doch keine Furcht empfinden, auch iſt es nicht parallel zu אידכם. S. hat aber dafür ὄλεθρον, Untergang, hebräiſch dafür zu l. פידכם.

V. 22 יסחו ממנה S. ἐξωσθήσονται = יִדָּחוּ.

V. II, 14 יגילו בתהפכות רע iſt unverſtändlich, zu l. רַע (Dyſerinck).

V. III, 8 רפאות תהי לשרך hat S. und P. richtig σώματι, alſo לְבָשְׂרֶךָ.

V. 12 וכאב את בן ירצה, das Verbum ירצה iſt nicht paral. zu יוכיח, zu l. יְרֻצֶּה.

V. 25 מפחד פתאם. Hier hat S. dafür πτόησις und P.

דלותא, alſo auch zu I. פיד, wie II, 26—27. Es deckt ſich auch füglicher mit שואת רשעים.

V. 26 ה' יחיה בכסלך iſt allerdings nicht recht verſtändlich. Nicht viel verſtändlicher der aus der griechiſchen Ueberſetzung durchſchimmernde Text: *ἐπὶ πασῶν ὁδῶν σου* = בכל מסלותיך. Das Targum, das zwar meiſtens von der Peſchit. abgängig iſt, giebt hier aber eine ſelbſtſtändige Ueberſetzung. בסערך, d. h. בעורף.

V. 27 אל תמנע טוב מבעליו iſt nicht möglich einen Sinn hineinzulegen. S. *μὴ ἀπόσχῃ εὖ ποιεῖν ἐνδεῆ;* das führt auf die richtige LA. מִשְּׁאֲלָיו, „von denen, die es erbitten", alſo nöthig haben.

V. 31 ואל תבחר בכל דרכיו. Auch wenn S. es nicht wiedergäbe durch *μηδὲ ζηλώσῃς* oder *μηδὲ ζήλου* müßte man auch darauf kommen zu leſen ואל תתחר nach der Parall. 24, 19 אל תתחר במרעים und Pſ. 37, אל תתחר במרעים אל תקנא und 7 אל תתחר.

V. 33 יברך צדיקים ונוה muß ſelbſtverſtändlich יְבֹרַךְ paſſiv vokaliſirt werden, S. *ἐπαύλεις . . . εὐλογοῦνται.*

V. 34 אם ללצים הוא יליץ, wobei die conditionale Conſtruktion höchſt auffallend iſt, giebt S. eine ſinnvolle LA. *κύριος . . . ἀντιτάσσεται*, wenn man bedenkt, daß bei den Gottesnamen ה' und אלהים dieſe Verſion inconſequent bald *Θεὸς*, bald *κύριος* hat. Hier hat ſie entſchieden geleſen *Θεὸς . . . ἀντιτάσσεται* d. h. ſtatt אם = אֱלֹהִים, alſo אלהים ללצים הוא יליץ. Es iſt alſo eine einfache kategoriſche Conſtruction. Da nun das Verbum ליץ (ריץ) den Accuſativ regiert, ſo muß das ל von ללצים als Dittographie geſtrichen und geleſen werden: אלהים לְצִים . . . יליץ.

V. 35 מרים קלון iſt dunkel. Abraham Krochmals Emendation קלון רשים (ſoll wohl heißen יִרְשִׁים, in כתב והמכתב)

iſt unannehmbar, da ירש in dieſem Sinne nicht gebraucht wird, und ebenſo wenig Dyſerinck's Emendation ממירים, mit Hinweiſung auf Hoſea 4,7 כבודם בקלון אמיר, da hier חמיר wie überall nur bedeutet „umtauſchen, ändern", aber nicht eintauſchen, erlangen. Daſſelbe ſchwierige Verbum kommt aber auch 14,29 vor: וקצר רוח מרים אולת. Dafür hat das Targum מסגא, d. h. מַרְבֶּה. Alſo auch hier מרים קלון = מַרְבִּים.

V. IV,9 עטרת תפארת תמגנך iſt gewiß incorrect, da מָגַן nur „überliefern" bedeutet, in den zwei Stellen, in denen es vorkommt, gleich dem ſpäthebräiſchen מָגֵר. Folglich kann hier nur geleſen werden תְּעָרְךָ. Dafür ſpricht zum Theil die P.: ſie überſetzt das Wort תסעד, „wird dir helfen". Wie kam der Vertent auf dieſe unſinnige Ueberſetzung? Er las offenbar תְּעָזְרֶךָּ, und dieſe Corruptel kann nur aus תעזרך entſtanden ſein, indem das נ in ז und das ד in ר verſchrieben war.

V. V,5 שאול צעדיה יתמכו gehört zu den Verſen, die man zu verſtehen glaubt und doch keinen rechten Begriff davon hat. Soll es etwa bedeuten: „Ihre Füße halten die Hölle feſt", wie Ewald ihn auslegt? Einen ſolchen Unſinn kann kein Schriftſteller, ein ſemitiſcher oder ariſcher, gedacht haben. Und die „Hölle erfaſſen" kann doch תמך nicht bedeuten. Man leſe einfach יסמוכו: denn סמך bedeutet im Späthebräiſchen „nah ſein". Ezechiel 32,3 סמך מלך בבל „heranrücken". Die Füße der Buhlerin berühren die Unterwelt, iſt ein allerdings kühnes, aber zuläſſiges Bild.

V. 6 ארח חיים פן תפלס. Wie ungeübt die beſten chriſtlichen Hebraiſten in der diorthotiſchen Manipulation ſind, ſelbſt ſolche, welche auf Emendationen ausgehen, beweiſt ihre ſchiefe Auffaſſung dieſes Halbv. Es liegt ſo nah hier תפלס in תְּסַלֵּף zu emendiren (auch A. Krochmal), ſo hat der erſte Halbvers einen guten Sinn: „daß ſie nicht den Weg zum Leben

verdrehe" (ſoll die Weisheit dich bewahren, in Beziehung auf V. 1—2) und der zweite HV. ergänzt ihn: „es ſchwanken ihre Pfade, ohne daß du weißt" (merkſt, לא תדע iſt zweite Perſon Mascul.). Was macht nun Ewald daraus?

„Den Lebensweg, daß ſie den nicht abwäge,
„ſchwanken ſchon ihre Bahnen unverſehens".

Andere geben den Vers wieder:

„Den Pfand des Lebens mißt ſie nimmer ab,
„Es ſchweifen ihre Geleiſe, ſie weiß nicht wohin" (!!!)

Dyſerinck iſt eben ſo wenig auf dieſe einfache Transpoſition gekommen. Eben ſo iſt in Pſ. 58, 3 תפלסון in תסלפון zu emendiren.

V. 9 פן תתן לאחרים הודך Peſ. חילך, alſo zu l. חֹנֶךָ.

V. 11 ונהמת באחריתך „brummen, klagen" kann man ſich nur zur Noth gefallen laſſen, aber beſſer iſt doch einfach zu l. וְנָחַמְתָּ „du wirſt bereuen", wie S. haben μεταμεληθήσῃ.

V. 14 כמעט · הייתי בכל רע בתוך קהל ועדה iſt einer der dunkelſten VV. in den Sprüchen. Hier kann nur eine radikale Aenderung einen Sinn herausbringen. Ich meine zu l.: נִמְאָס הייתי, „verachtet war ich wegen alles Böſen in der Mitte der Volksverſammlung und (berathenden) Gemeinde". Daß נ mit כ und א mit ע verwechſelt werden können, braucht kaum bewieſen zu werden; aber auch ם und ט ſtehen graphiſch einander nah.

V. 22 וכחבלי חטאתו יתמך geben S. und P. mit „binden, verſtricken" wieder: σφίγγεται, נתפכר. Dieſe Vertenten haben demnach ſicher nicht יתמך geleſen, ihr Text muß vielmehr יִסָּבֵךְ oder יִסָּבֵךְ gelautet haben, verſtrickt werden.

V. 22 וברב אולתו ישגה hat keinen Sinn. S. ἀπώλετο, alſo zu l. יִשָּׁחֵת.

V. VI, 3 כי באת בכף רעך לך ורהרפס ורחב רעך iſt

außerordentlich dunkel, und kein Erklärer hat einen leidlichen Sinn herausbringen können. Auch metriſch iſt der V. nicht in Ordnung; er ſcheint zu langgezogen. Selbſt באת בכף iſt nicht richtig, da es eigentlich bedeuten würde: in die Hand bringen (eingehen) König. II, 18, 21 und Paralſt. P. hat dafür richtig נפלת באידי בעלדבבך. Es wäre demnach zu l. כִּי נָפַלְתָּ בכף צָרֵךְ. Für den Sinn iſt es gleichgültig, ob man צָרֵךְ in רֵעֲךָ emendirt, oder den Zuſatz adoptirt, den S. und P. haben εἰς χείρας κακῶν δὶα σόν φίλον נפלת באידי בעלדבבך עלאפי חברך. Die Bedeutung iſt: errette dich (הנצל), denn du biſt gefallen in die Hand eines Feindes, der unerbittlich dir das Letzte, dein Bett, nehmen würde (22, 27 למה יקח משכבך מתחתיך). Aber durch welche Mittel ſoll ſich der Bürge retten? Dieſes Mittel iſt offenbar in den Worten ורהב התרפס לך רעך gegeben; aber eben dieſe ſind unverſtändlich. Lächerlich iſt Ewald's Erklärung: „ſpute dich“ und noch lächerlicher die Etymologie des Wortes nach dem Arabiſch. רף, רפו, רמז, das „Zittern“ bedeutet. Nicht weniger abgeſchmackt iſt die Erklärung: התרפס, „ſtampf mit dem Fuße!“, die Ibn-Eſra giebt. S. deutet die richtige LA. an. ἴσθι . . . ἐκλυόμενος. Dieſer Vertent hatte noch eine Negations-Partikel vor התרפס, alſo etwa אל תתרפה. Aber geleſen hat er entſchieden תִּתְרַפֶּה (תתרפה) λυόμενος, „ſich losmachen, befreien“. Für uns genügt dieſe Andeutung zu l. לַךְ תִּתְרַפֵּה, „mache dich los“ (in Hiphil וְלֹא אַרְפֶּה, הִרְפָּה, zu ergänzen יָד, die Hand ſchwach machen, loslaſſen, alſo in Hitpael ſich loslaſſen, ſich löſen, kurz λύομαι). Bei ורהב רעך muß geleſen werden ורהב בהעך, da רהב mit ב conſtruirt wird. Es wäre demnach nach S. und P. zu leſen: כי נפלת בכף צרך בהי העך לך תתרפה ורהב ברעך אשר ערבת. Dränge den Freund (zu zahlen).

V. 5 כצבי מיד וכצפור מיד יקוש iſt nicht congruent. S. ἐκ βρόχων, alſo מיד פח כצבי.

V. 11 וּבָא כמהלך ראשך, Parallel-V. 24, 34 mit der Variante מְרַהֵלֶךְ, wobei augenſcheinlich das כ Compationis fehlt, alſo כמרהלך. Sonderbar. S. haben dreierlei Ueberſetzungen dieſes V. Hier einmal κακὸς ὁδοιπόρος, und das andere mal ὥσπερ πηγὴ (gleich הֹלֵךְ דִּבֹּשׁ, als Quelle erklärt) und in Paral. προπορευομένη. Davon haben ſich die tonangebenden Ausll. das erſte ausgewählt, und überſetzen es, „wie ein Landſtreicher“ oder gar „Räuber“ (!). Aber in wie fern deckt ſich der Landſtreicher oder Räuber mit dem beſchildeten Manne? Der Sinn iſt aber ſo durchſichtig, daß es gräuliche Unwiſſenheit in Hebraicis verräth, nicht ſofort darauf zu kommen. מרהלכים ברגלי אדם kommt doch deutlich genug vor (I Sam. 25, 27), und die Bedeutung iſt unzweifelhaft: pedisequi, „die einem Herrn auf den Fuß folgen“ d. h. „Trabanten“. Und ebenſo iſt zu erklären Zacharia 3, 7 ונתתי לך מהלכים, „Trabanten“ (gewiß zu l. מרהלכים). Folglich kann hier nur der Sinn ſein: die Armuth wird mit Unerbittlichkeit eintreffen „wie ein Trabant“, dazu der Parallelismus כאיש מגן, „wie der Mann mit dem Schild“. Es iſt wahrhaft beſchämend für den Stand der hebräiſchen Philologie, etwas ſo Einfaches noch weitläuftig auseinanderſetzen zu müſſen.

V. 13 מולל ברגליו מרה באצבעותיו. Die Ueberſetzung dieſer einfachen Verstheile verräth ebenſo unverzeihliche Ignoranz der bibelerklärenden Koryphäen auf den theologiſchen Lehrſtühlen. מולל ſoll bedeuten: „ſpricht mit den Füßen“!!! Die Ausleger wiſſen alſo nicht, daß der Stamm מלל im Hebräiſchen „reiben, zerreiben“ bedeutet, und daß davon derivirt מליליות, כי אמלם und אֲמַלֵּל. Aber hier haben doch die alten Vertenten mit dem Finger darauf gewieſen, daß

es reiben, scharren bedeutet: Aquila: τρίβων, Symmachos: προστρίβων, Vulgata: terit. Und das Alles haben die Ausll. übersehen und folgten dem des Hebräischen meistens unkundigen Vertenten der s. g. Septuaginta, der aus Verlegenheit das Wort mit σημαίνει „Zeichen geben" übersetzt! — Den Verstheil מרה באצבעתיו geben die Ausll. wieder: „lehren". Wie kann man mit den Fingern lehren? Symmachos hat es besser verstanden, als die modernen Pfuscher in Hebraicis, die das große Wort führen; er übersetzt: δακτυλοδεικτῶν, mit den Fingern zeigen, also nur zu l. מַרְאֶה.

V. 24 מאשת רָע wäre grammatisch falsch, wenn es „das ärgste Weib" bedeuten soll, wie Ewald und Andere es wiedergeben, es kann nur Status construct. sein: אשת רֵעַ, wie S. γυνὴ ὕπανδρος wiedergeben; ein anderer Vertent τοῦ φίλου σου und auch Aquila ἑταίρου σου, also gar מאשת רעך.

V. 26 בעד אשה זונה עד ככר לחם ist dunkel und ohne Emendation nicht zu erklären. Die alten Versionen haben aber entschieden gelesen בְּעֶרֶךְ, S. τιμὴ πόρνης ὅση ἑνὸς ἄρτου, P. דמיה גיר דאיתתא זניתא איך גריצתא דלחמא. Ja selbst das zweite עד scheinen sie so gelesen zu haben. Da es eine Vergleichung ist, so scheinen sie gelesen zu haben כְּעֶרֶךְ אשה זונה כְּעֶרֶךְ ככר mit doppelter Vergleichung. Dann ist auch das ב nicht überflüssig; es steht für כ.

V. VII, 10 ונצרת לב ist unverständlich. Abgeschmackt ist Ewald's Erklärung eingeengten Herzens, d. h. arglistig: Zu l. בֹּעֶרֶת לב, glühenden Herzens, wie Hosea כי קרבו כתנור לבם בֹּעֵר בם (קדחו) (st. בארבם, wie A. Krochmal glücklich emendirt) [1]).

---

[1]) Der zweite Halbvers כל הלילה ישן אפיהם בקר הוא בער, das

V. 16 חטבות אטון מצרים „bunte Decken" iſt nur errathen. Der Parallelismus zu רבדתי im erſten Halbv. erfordert im letzten ebenfalls ein Verbum. Alſo zu l. חִטַּבְתִּי (היטברתי), „ich habe ſchön gemacht", wie man ſagt היטיב את ראש (Köng. II, 9, 3 und מיטיב צער, einen ſchönen Schritt machen, היטיבו und מצבות היטיב דרך.

V. 22 כשור אל טבח יבא וכעכס אל מוסר אויל. Der letzte Halbv. iſt durchaus dunkel und iſt noch von keinem Ausleger auch nur leidlich erklärt worden. אויל kann hier unmöglich „Thor" bedeuten; denn als Subjekt wäre es überflüſſig, da überhaupt nur vom Thoren die Rede iſt. Und dann, da כעכס nur bedeuten kann „wie mit einem Stricke", ſo iſt אל מוסר אויל völlig unverſtändlich. Denn die Ueberſetzung der S. כעכס wie ein Hund, abgeſehen, daß es nicht richtig ſein kann, beruht wohl auf einem argen Mißverſtändniß. Eine aramäiſche Ueberſetzung hatte wohl für עכס das Wort ככולבא (ככולבא) wie mit einem Haken לאסוריא zur Feſſel. Das verſtand ein Anderer nicht und las dafür כְּכֶלֶבָא wie ein Hund, und daher ſtammt die griechiſche Ueberſetzung: *ὥσπερ κύων εἰς δέσμους*. (Aehnlich Lagarde). Richtig iſt jedenfalls die Erklärung מוסר, die Feſſel (von אסר); dann kann aber nicht מֹסֵר, ſondern muß geleſen werden מוֹסֵר. Ferner kann die Form יבא nicht richtig ſein; denn der Ochſe, ſo ſehr er auch Ochſe iſt, geht nicht freiwillig zur Schlachtbank, ſondern wird dahin geführt. Es muß alſo geleſen werden יובא Paſſiv. Daher richtig S. *ἄγεται*. Dem entſprechend muß im letzten Halbv. ebenfalls ein Verbum in Paſſ. ſtehen; dieſes hat man, wenn man lieſt יוּבַל ſtatt אויל, vgl. Jeſaia 53, 7 כשה לטבח יובל.

V. VIII, 2 ביח נתיבות iſt gleich V. 20 ברוך נתיבות.

S. wiedergeben: *ὅλην τὴν νύκτα ὕπνον Ἐφραίμ*, alſo geleſen werden muß יען אפרים ישן ſpricht für die Richtigkeit der Emendation.

V. 5 הבינו לב ist an sich unpassend und zudem unzulässig, weil im ersten Halbv. bereits הבינו vorkommt. P. hat הכינו und S. ἔνθεσθε, also הָכִינוּ. Ueberhaupt kommen die Formen der Verba בין und כון öfter verwechselt vor, בונן statt כונן und dgl. mehr.

V. 6 נגידים אדבר · · · מישרים gilt als ein Stützpunkt für die Grammatiker, daß Mascul. Plur. von Adjectiva als Neutra gebraucht werden, und daher übersetzen sie נגידים von נָגִיד „Fürst, Fürstliches, Edles". Nun, diese Stütze ist morsch; denn gleich darauf V. 9 wird als Synonym gebracht נכחים משרים und P. hat auch für נגידים die Uebersetzung שרירתא. Man muß demnach נגידים lesen נְכֹחוֹת oder wenn נכחים, abhängig von דברים oder אמרים.

V. 13 יראת ה׳ שנאת רע · · · שנאתי erscheint ungelenk. Einmal ist der V. zu lang, und zweimal dasselbe Verbum שנא zu gebraucht ist unzulässig. Jedenfalls ist von גאה וגאון, was dasselbe bedeutet, eins zu streichen.

V. 15 אני בינה. Die alten Vertenten haben hierbei ebenfalls לי; will man אני beibehalten, so muß man lesen אני לי.

V. 16. Ueber die LA. שפטי צדק oder שפטי ארץ s. meine Psalm-Comment. S. 119.

V. 18 הון עתק וצדקה passen nicht zusammen, auch צדקה nicht zu עשר וכבוד. Gewiß ist צדקה corrumpirt, wohl zu l. באוצרי.

V. 21 להנחיל · · · יש, wie es auch die Ausll. drehen und kehren mögen, so können sie nicht überzeugend beweisen, daß יש ein Substantiv sein und was es bedeuten soll. Es ist gewiß eine Corruptel, wahrscheinlich von עֹשֶׁר, dann paßt dazu ואצרתיהם.

Vor V. 22 haben S. einen Zusatz: *Ἐὰν ἀναγγείλω ὑμῖν τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα, μνημονεύσω τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμῆσαι.* Es ist offenbar die Einleitung zum Folgenden: die Vor-

trefflichkeit und Priorität der Weisheit. Freilich wie es Ewald zurücküberſetzt, hat es keinen rechten Sinn und erſcheint unhebräiſch. Er giebt es wieder אם אגיד לכם אשר ליום יום ואזכרה אשר מעולם לספר. Es kann aber unmöglich ein Conditional-Satz ſein. Man muß alſo annehmen, daß das erſte Wort urſprünglich gelautet hat הן, und in dem Exemplar, das der Vertent benutzt hat, war das Wort abgeſchwächt in אן, dieſes ſah derſelbe an als אם. Die Rücküberſetzung muß demnach lauten הן אגיד לכם אשר נעשה מימים אזכירה לספר אשר מעולם.

V. 23 מעולם נסכתי iſt bereits von Andern emendirt worden in נסדתי, S. ἐθεμελίωσέ με.

V. 24 נבבי מים, „waſſerſchwer" als Adjuct. zu מעיות, wie Ewald und Andere wiedergeben, iſt abgeſchmackt; denn die Quellen in ihrem Urſprunge tragen noch nicht Waſſerlaſt. Wohl zu leſen נִבְכֵי מָיִם wie Hiob 38, 16 נִבְכֵי יָם, was S. durch πηγὴ Quelle wiedergiebt oder profunda nach Vulgata. Hiob 28, 11 מבכי נהרות iſt gewiß verſchrieben für נבכי.

V. 26 וראש עפרות תבל, als „Staub" hat der Halbvers keinen Sinn. Dyſerinck's Emendation עפלי תבל iſt nicht zu gebrauchen, denn es würde die „Höhen" bedeuten; aber davon iſt bereits V. 25 die Rede. Ich möchte vorſchlagen עִבְרוֹת zu leſen, dieſes bedeutet im Syriſchen die Grenzen oder die Enden, und wird in P. geſetzt für אפסי ארץ. Alſo etwa וראש ועִבְרוֹת תבל, Anfang und Grenzen des Erdkreiſes.

V. 28 בעוד שמות תהום iſt noch dunkel.

V. 29 בחוקו מוסד ארץ, noch einmal בחוקו, und die Grundfeſten der Erde werden doch nicht gegraben (חקק)! Zu l. בְּחֻקְקוֹ.

V. 31 משחקת בתבל ארצו übergehen die Ausleger. Aber

beide Wörter, wenn ſie nicht ganz gleiche Begriffe ausdrücken, ſind doch ſynonym, und was ſollen denn beide hier? Noch einmal kommt eine ſolche Zuſammenſtellung vor, Hiob 37, 12 על פני תבל ארצה, wo die Ausll. eben ſo wenig darauf achten. Daß dieſe Wörter ſich nicht völlig decken, leuchtet doch aus dem Gebrauche ותחולל ארץ ותבל ein. Mag nun תבל von יבל = יבול, die fruchttragende Erde bedeuten, gr. *οἰκουμένη* die bewohnbare Erde, alſo Menſchenwelt, was bedeutet aber ארץ? Nun, man hätte die Etymologie aus dem Aramäiſchen und Arabiſchen errathen können. Aramäiſch ארעא Erde, bedeutet auch das Untere, Niedrige: ſyriſch לארע = עד לארע nach unten; Daniel 2, 3, 5 ארעא מנך „niedriger, geringer als das deine"; talmudiſch ארעית, ארעאה, das „Untere". Nur vorübergehend ſei an den grammatiſchen Terminus מלרע „unten" erinnert. Im Arabiſchen bedeutet ارض nicht bloß Erde, ſondern auch das Niedrige, Geringe. Kurz ארץ bedeutet urſprünglich das Niedrige, im Gegenſatze von שמים, die Höhen. Im Hebräiſchen hat ſich noch das Adverbial von ארץ erhalten. Denn נפל ארצה, השתחוה ארצה braucht nicht gerade plump realiſtiſch zu bedeuten, zur Erde ſich bücken, fallen, ſondern einfach niederfallen, etwa wie wenn im Aramäiſchen נפל ארעית geſagt wäre. Alſo im Hiob לכל ארצה אשר ישלחם על פני תבל ארצה iſt adverbialiter gebraucht; „wohin er ſie auf den Erdkreis hinunter ſende". Und eben ſo hier: ich ſpielte auf dem Erdkreis — ארצו, man braucht bloß zu ändern ארצה unten, nämlich את בני אדם mit den Menſchenkindern. Es iſt alſo hier durchaus nicht überflüſſig.

V. 35 מצאי חיים. Das Khetib deutet eine andere LA. an, nämlich מצאי מצאי und ſo S. *ἐξοδοί μου ἐξοδοι ζωῆς*, ebenſo P. מפקנא, aber מוצא im Hebräiſchen hat hier, wie öfter die Bedeutung „Quelle", wie מוצאות 4, 23.

V. IX, 1 חצבה עמודיה. Wenn die Weisheit auch eine Allkünstlerin ist, so vermag sie doch nicht Säulen aus Steinbrüchen auszuhauen, was im חצבה läge. Daher richtig P. אקימת; sie hat aufgerichtet, zu l. תציבה. Ob auch S. dasselbe gemeint haben mit *ὑπέρεισε* „stützte“?

V. 2 מסכה יינה S. *ἐκέρασε εἰς κερατῆρα τὸν οἶνον*, d. h. מסכה אל כום יינה, das Wort כום ist wohl ausgefallen in Folge des ähnlichklingenden מסכה. Das Verbum מסך bedeutet, wie ich anderweitig nachgewiesen, „gießen, eingießen“, nicht mischen, und מִמְסָךְ ist der „Gießkrug“.

V. 3. על גפי מרמי קרת, ist nicht gleich V. 14 על כסא מרמי קרת, die Thorheit sitzt stolz auf einem Throne, gestellt auf der Stadthöhe, die Weisheit dagegen sitzt nicht auf einem Throne, sondern על גפי. — Dieses hat gewiß dieselbe Bedeutung wie im Syrischen und Talmudischen עַל גַּב und עלגב, „auf, an der Seite, neben“.

V. 7 עובו פראים, S. hat richtig Abstractum *ἀφροσύνην*, also zu l. פְּרִיזוּת.

V. 7. ומוכיח לרשע מומו muß wohl ergänzt werden: ישמע.

V. 10 דעת קדשים hier und 30, 3, so wie Hiob 5, 1 אל מי מקדשים תפנה und 45, 15 בקדשיו לא יאמין, und endlich Daniel אחד קדוש und עירין קדישין, bedeutet gewiß Engel, was bereits den Einfluß parsischer Angelologie verräth.

V. 12 אם חכמת חכמת לך haben S. und P. noch ein Zusatzwort: *καὶ τοῖς πλησίον*, ולרעיך, was jedenfalls nothwendig ist. Denn die Antithese im letzten Halbv. ist ולצת לבדך תשא, du allein, dagegen, wenn du weise bist, nützest du auch deinem Nächsten, also zu ergänzen לך ולרעיך.

V. 13 אשת כסיל ובל ידעה מה S. *οὐκ ἐπίσταται αἰσχύνην*, gewiß richtig zu מה zu ergänzen כל = בל מה.

Septuaginta und Peſchitto haben in der Rede der Weisheit und der Thorheit zwiſchen V. 12—13 und zum Schluß nach V. 18 einige Verſe mehr. Sie ſind ſchwerlich echt, d. h. daß ſie urſprünglich geſtanden hätten. Ja, ſelbſt V. 7—10 ſcheint ein ſpäterer Zuſatz zu ſein. Denn der Dichter läßt die Thorheit kaum 2 Verſe ſprechen und das mit ſeinem Takt, aber dieſer eine ſchließt eine Moralphiloſophie ein. So kann er der Weisheit nicht 7 Verſe in den Mund legen. Urſprünglich ſcheinen für die Weisheit ebenfalls lediglich 2 Verſe beſtimmt geweſen zu ſein: V. 6 עזבו פתאים und 12 אם חכמת חכמת לך, was ebenſo bedeutſam iſt, wie die Verſe der Thorheit.

Graetz.

(Fortſetzung folgt.)

Der synagogale Ritus.

Von Leopold Löw.

(Fortsetzung.)

Dasselbe geschah auch an Wochentagen, an denen es aber Unzufriedenheit wegen der Länge des Gottesdienstes erregte. Die Andächtigen wollten den Aufenthalt in den außerhalb des Wohnorts liegenden Synagogen in später Abendstunde auf die kürzeste Dauer reduzirt wissen. Zu diesem Behufe wurde ihnen die Tefilla ganz erlassen, und an ihre Stelle achtzehn Bibelverse, deren jeder den vierbuchstabigen Gottesnamen enthält, zum Gebrauche empfohlen. Dies ist die zweite, jüngere Reform. Später wurden die Eulogien der Tefilla und ihr Surrogat beibehalten.

Ein Erbe der Feldsynagogen ist ferner die Scheu mancher Frommen, Jemanden in der Synagoge einsam zurückzulassen, und sich aus derselben zu entfernen [1]). Sie beobachten hierin auch dem Vorgange mancher Tossafisten eine talmudische Vorschrift [2]). Viele nahmen es schon im Mittelalter mit dieser Vorschrift nicht genau, und R. Jakob Tam rechtfertigte dies mit der Distinktion, daß die talmudische Warnung nur „ihre" Synagogen betraf, welche auf dem Felde standen, nicht aber Synagogen, die von Wohnhäusern umgeben sind. In diesen wird auch der Einsame von keiner Gefahr bedroht [3]). Die In-

[1]) Or. Chajj. 90, 15.
[2]) Ber. 5 b.
[3]) Tos. Ber. 6 a.

consequenz, die darin liegt, daß trotz dieser einleuchtende Distinction die auf die Feldsynagogen berechneten Einrichtunge beim Abendgebete auch in den Stadtsynagogen aufrecht erhalte werden, kam auf der Prager Jeschiba im vorigen Jahrhunder zur Sprache. Der Aufschluß, welchen R. Ezechiel Landau seine Zuhörern hierüber ertheilt, läuft, genau genommen, darau hinaus, daß die Beibehaltung der fraglichen Einrichtungen nu aus der Trägheit des Stabilismus erklärt werden könne [1]).

Wichtiger als diese kasuistischen Erörterungen ist wol di Frage nach dem Ursprunge der geschichtlich constatirten Sitte die Synagogen im Freien anzulegen.

Ziemlich nahe liegt die Vermuthung einer Reception. Ver schiedene alte Völker hatten ihre Tempel im Freien, außerhalb der Städte. Von dem scythischen Heere berichtet Herodot, daß dasselbe an Askalon vorüberzog, ohne Schaden zu thun und daß einige Wenige, die zurückgeblieben waren, den Tempel der uranischen Aphrodite plünderten [2]). Der Tempel lag demnach außerhalb der Stadt. „Die Scythen", bemerkt Hitzig gegen Movers, „lauter Reiterei [3]), kamen schwerlich in die Stadt hinein, und die Wenigen, die zurückgeblieben waren, würden innerhalb der Mauern der Beraubung eines Tempels sich nicht unterfangen haben, oder wären wol nicht lebendig davon gekommen [4]). Und Movers selbst giebt zu, daß der Tempel der Derketo außerhalb der Stadt Askalon lag [5]). Griechische und römische Zeugnisse bestätigen auch anderweitig, daß Cultusstätten und Cultusacte in's Freie verlegt wurden [6]). Solche Beispiele können jüdische Gemeinden bewogen haben, ihre Gemeindehäuser, nachdem diese

[1]) Zion le—Nefesch Chajah Ber. das. המתחיל.
[2]) Gesch. I, 26, 105.
[3]) Jer. 6, 23. 8, 16. Ezra 38, 4, 15.
[4]) Urgeschichte u. Mythol. d. Philistäer 1, 247.
[5]) Diod. 2, 4.
[6]) Diod. 14, 70, 76. Cicero de divin. 1, 43. Livius 26, 1

ben einen kultuellen Charakter angenommen hatten, ebenfalls in's Freie zu verlegen. Galt es einmal für eine Auszeichnung der Tempel, daß die Nachbarschaft unheiliger, im Oriente wol auch unreiner Menschenwohnungen sie nicht berührte; so ist es begreiflich, daß auch die Juden beflissen waren, ihren Cultusgebäuden eine gleiche Auszeichnung zu verschaffen.

Die Feldsynagogen sind indeß mit größerer Wahrscheinlichkeit auf persische Intoleranz zurückzuführen. „Die Behauptung Herodots", sagt Rapp, „daß die Perser keine Tempel gehabt, wird nicht nur durch die gutbeglaubigte Sitte, im Freien den Gottesdienst zu halten, sondern auch dadurch bestätigt, daß sie überall, wo sie hinkamen, die Tempel anderer Völker zerstörten. (Ztschrft. d. D. M. G. 20, 80)". Götterbilder, die den Persern so verhaßt waren, waren wol in den Synagogen nicht vorhanden; aber ein dem Cultus gewidmetes Gebäude konnte ihnen nicht sympathisch sein, da ihre eigene Religion ein solches nicht kannte. Nach der von Ardschir vollzogenen Sassanidischen Restauration mochten die jüdischen Gemeinden, selbst wenn es ihnen nicht direkt geboten wurde, auf den Gedanken gerathen sein, der herrschenden Nationalität und Religion kein Aergerniß zu geben und sich daher nicht im Innern der Stadt zum Gottesdienste zu versammeln. Möglich ist ihnen dies geradezu verboten worden.

Die Geschicke der jüdischen Gemeinden unter den Sassaniden sind bei weitem nicht so ausführlich verzeichnet, daß das Schweigen der Quellen über den einen oder andern Punkt als entscheidend angesehen werden könnte. Die Verhandlung über die Mesusah-Frage in Mechusah fällt ebenfalls in die Zeit der Sassanidenherrschaft, und sie ist eben kein glänzendes Zeugniß persischer Duldsamkeit!

Hieraus ließen sich zwei Thatsachen erklären: eine geographische und eine chronologische. Beide sind bisher ganz unbeachtet geblieben.

Zuvörderst ist zu erwähnen, daß Feldsynagogen nur in Persien vorkommen. Sonst geschieht derselben keine Erwähnung. Vielmehr ist aus den Quellen klar zu ersehen, daß sich die Synagogen — mit Ausnahme Persiens — allenthalben innerhalb der Städte befanden.

Zwei Städte mögen besonders erwähnt werden: Jerusalem und Rom.

Der Stadt Jerusalem schenkt die Sage 394 oder 480 (j. Meg. 3, 1) Synagogen. Eine derselben soll sich nach der Bemerkung Raschi's auf dem Tempelberge befunden haben [1]). Diese Bemerkung Raschi's wird auch von R. Lippmann Heller angeführt [2]). Der gelehrte Bischof Daniel Bonifacius von Haneberg citirt die Mischnah, auf welche sich diese Bemerkung bezieht und fährt dann fort: „Hierzu macht nun R. Ascher b. Jechiel (starb in Toledo um 1321) aus Rothenburg in der Glosse, welche neben dem Raschicommentar gewöhnlich im Talmud bab. abgedruckt wird und R. Jom Tob Heller aus Wallerstein zum Texte der Mischnah die Bemerkung: Es war im Heidenvorhofe eine Synagoge, welche sich an den Vorhof anschloß [3])".

Die Aufmerksamkeit, welche hier den Specialitäten zugewendet wird, blieb leider unbelohnt. R. Ascher b. Jechiel starb nicht 1321, sondern 1327, wie sein Grabstein beweist. Aus Rothenburg stammt nicht er selbst, sondern sein Lehrer R. Meïr b. Baruch. Die Notiz, daß die Glosse R. Ascher's neben dem Raschicommentar gewöhnlich im Talmud bab. abgedruckt wird, muß dem Kenner des Talmuds geradezu komisch erscheinen. R. Ascher's Glosse ist wol einem einzigen Tractate des bab. Talmuds, nämlich dem von den Gelübden, beigedruckt; dieser Tractat ist aber seinem überwiegend größeren Theile nach nicht von Raschi

[1]) Joma 68 b.
[2]) Joma 7, 1.
[3]) Die religiösen Alterth. d. Bibel S. 280.

commentirt. Zu der in Rede stehenden Mischnah macht R. Ascher weder die angeführte, noch überhaupt eine Bemerkung.

In Rom hatten die Juden während der Kaiserzeit ihre Synagoge ebenfalls innerhalb der Stadt, nämlich auf dem Vatikan. Der Gott der Juden, sagt Bédarride, wurde an der Stelle angerufen, von welcher später so oft das Anathema gegen sie geschleudert wurde [1]).

Chronologisch bedeutsam ist die Thatsache, daß auch die persischen Synagogen vor der Sassanidischen Restauration noch nicht aus den Städten verbannt waren, daher Abba Arekka lehren konnte: „An den Nachbaren der Synagoge erfüllt sich der Spruch der Thora: Du wirst gesegnet sein in der Stadt [2])"!

Abba Arekka war Zeitgenosse der Revolution, welche den Sturz der parthischen Herrschaft und die Gründung der neupersischen Monarchie zu Folge hatte (226). Die Juden waren wegen der Duldung, die ihnen die Parther angedeihen ließen, parthisch gestimmt. Abba Arekka war es besonders, da er sich der Gunst Artaban's, des letzten parthischen Königs, erfreute (Ab. Sara 10 b, 11 a). In dem Kriege zwischen den Römern und Neupersern wünschte und profezeite er daher den ersteren den Sieg (Joma 10 a). Wenn er nun seine Deutung des Segens „in der Stadt" schon in der neupersischen Periode aussprach, so wollte er damit vielleicht auch den Wunsch ausdrücken, daß die Macht gelähmt werde, welche die Synagogen aus der Nähe der Wohnhäuser verdrängte.

Solchergestalt ist sowohl aus geographischem, als aus chronologischem Grunde der Schluß berechtigt, daß die Juden von persischer Pression genöthigt wurden, ihre Synagogen außerhalb der Städte anzulegen. In keinem Falle wurden sie durch einen innern, rituellen Grund hierzu bewogen. Einen solchen suchte

[1]) Les Juifs en France, en Italie et en Espagne.
[2]) B. Mez. 107 a.

erſt der berühmte Leydener Profeſſor, Ludwig de Dieu (geſt. 1642) geltend zu machen. Indem die Juden, ſagt er, ihre Synagogen im Freien errichten, folgen ſie dem Beiſpiele ihres Stammvaters Iſaac, der ſich auf's Feld begab, um ſeine Andacht zu verrichten. Vitringa ſtimmt ihm hierin bei (de syn. vet. 218).

Es liegt hier der gewiß höchſt ſeltene Fall vor, daß proteſtantiſche Theologen rabbiniſcher geſinnt ſind, als die Rabbinen ſelbſt!

Chriſtliche Theologen reden auch von jüdiſchen Betplätzen, welche ſich außerhalb der Stadt auf freien Plätzen befanden und oft keine Bedachung hatten. Hier waltet jedoch ein Mißverſtändniß ob. Synagogen ohne Bedachung kamen im Oriente vor. Aber Gebetplätze, wie die beſchriebenen, gab es in keinem Lande. Veranlaſſung zu dieſem Mißverſtändniſſe gaben die Gottesdienſte, welche im h. Lande an den wegen anhaltender Dürre angeordneten Faſttagen unter freiem Himmel auf dem Marktplatze abgehalten wurden [1]), welcher ſich an manchen Orten innerhalb, an manchen außerhalb der Ringmauern der Stadt befand [2]).

Wegen der auf den Marktplätzen abgehaltenen gottesdienſtlichen Verſammlungen vindizirt die Miſchnah denſelben einen gewiſſen Grad von Heiligkeit [3]), was jedoch manche Schriftgelehrte nicht gelten laſſen, weil jene Gottesdienſte nur kaſuellen Charakter haben [4]). Aber ſelbſt die Miſchnah zeichnet nur die Marktplätze des h. Landes aus, denn nur hier war es Sitte, die Bittgebete und die Predigt aus der Synagoge auf den Marktplatz zu verlegen. In den Gemeinden der Diaſpora kamen ſolche

---

[1]) Ta'an. 2, 1.
[2]) Sanh. 10, 6.
[3]) Meg. 3, 1.
[4]) Meg. 26 a

Proceſſionen nicht vor. Es iſt mithin ein vergebliches Bemühen, die Notiz über den Vorgang in Philippi in Macedonien (Apg. 16, 13) für einen Ausfluß jüdiſcher Sitte zu erklären. Der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte war in die Kenntniß der jüdiſchen Sitten und Riten nicht eingeweiht. Da die Calamitäten, auf deren Abwendung die Andachtsübung im Freien hinwirken ſollte, keinen Unterſchied der Confeſſion kannten, ſo war es natürlich, daß ſich in Städten von gemiſchter Bevölkerung auch Nichtjuden bei denſelben einfanden.

Tertullian ſpricht ausdrücklich von der Theilnahme der Heiden an dem im Freien abgehaltenen Faſtenkultus der Juden (de jejuniis c. 16). Trotzdem haben die Kirchenhiſtoriker ſeine Worte auf die jüdiſchen Feſte bezogen (Neander, Geſch. d. Pflzung. u. Leitung d. chriſtl. Kirche 1, 241, Anm.). Irrthümlich. Beim feſtlichen Cultus blieben die Andächtigen in der Synagoge.

Was mag die Gemeinden bewogen haben, den Faſtengottesdienſt aus der Synagoge auf den Marktplatz zu verlegen?

Urſprünglich dürfte dies aus Opportunitätsrückſichten geſchehen ſein: der Andrang des Volkes war ſo groß, daß die Synagoge die Andächtigen nicht faſſen konnte. Die Gemara findet darin ſymboliſche Bedeutung: „Betrachte uns, o Gott ſo, wie wenn wir in's Exil gegangen wären“! Oder: „Wir haben uns im Verborgenen gedemüthiget und ſind nicht erhört worden; jetzt wollen wir uns öffentlich demüthigen (Jer. Ta'an. 2, 1, B. baſ. 16 a)“!

Um ein neuteſtamentlich-exegetiſches Bedürfniß zu decken, behaupten chriſtliche Archäologen ferner, daß die Synagogen ſich meiſt in der Nähe von fließendem Waſſer befanden (Winer, Realwrtrb. Art. Synagogen). Eine Anſpielung darauf findet Hitzig ſogar in den Pſalmworten: (137, 1).

An den Strömen Babels
Da ſaßen wir und weinten:
Indem wir Zion's gedachten.

Hier ſoll von Synagogen die Rede ſein, die „wie bekannt gemeinhin am Waſſer angelegt waren (Die Pſalmen S. 203)". Aus jüdiſchen Quellen wird ein einziger Beleg angeführt und dieſer iſt nicht ſtichhaltig. In dem den Juden von der Stadt Halikarnaß in Carien ertheilten Privilegium, welches Joſefus mittheilt, wird den Juden unter Anderem das Recht eingeräumt, nach der väterlichen Sitte am Meere Gebete zu verrichten (Archäol. XIV 10, 23). Daraus kann aber nur geſchloſſen werden, daß die jüdiſche Gemeinde zu Halicarnaß ihre Synagoge am Meeresſtrande erbaut hatte. Von einer allgemeinen Sitte, Synagogen am Waſſer anzulegen, ſchweigen die jüdiſchen Quellen ganz und gar. Dieſes Schweigen iſt deſto entſcheidender, je öfter ſich denſelben die Gelegenheit darbot, die fragliche Sitte zu berühren. Aber auch die Zeugniſſe, die aus claſſiſchen und chriſtlichen Quellen angeführt werden, haben nicht die geringſte Beweiskraft. Die oft angeführten Worte Juvenal's berühren nur den Wohnſitz der Juden in Rom, nicht aber ihre Synagoge (Sat. 3, 11—14). Tertullian's littorale Gebete der Juden ſind wahrſcheinlich aus der Schilderung der Scene in Philippi gefloſſen. Möglich beruhen ſie auf einem Mißverſtändniſſe. Da die Marktplätze in manchen Städten Paläſtina's am Ufer eines Fluſſes oder Seees lagen, konnte Tertullian in Uebereinſtimmung mit der Wirklichkeit von einem littoralen Cultus der Juden reden. Von jüdiſchen Schriftſtellern wurden die Nachrichten über den Littoralkultus gänzlich ignorirt, bis ſich Wiesner davon irre leiten ließ und ſogar die Taſchlich-Ceremonie für eine ſchwache Spur der alten Sitte, am Waſſer zu beten, erklärte (Schol. 1, 6). Aus dem Mittelalter und der neueren Zeit laſſen ſich aber wirklich direkte Empfehlungen, am Waſſer zu beten, vernehmen.

Den ersten Impuls zu dieser Empfehlung gab, ohne es zu wollen, die Massora. Dieselbe bemerkt zu 1 M. 16, 7, daß sich der daselbst vorkommende Ausdruck עין על, an der Quelle, 1 M. 24, 30 wiederholt. Diese Zusammenstellung hat rein massoretische Tendenz. R. Jakob b. Ascher macht davon folgende Nutzanwendung: der Engel Gottes findet die fliehende Hagar an der Quelle; der Knecht Abraham's steht ebenfalls an der Quelle. Beide beten, denn es ist heilsam am Wasser zu beten, wie geschrieben steht: zwischen den Tränkrinnen preise man die Wohlthaten des Herrn (Richt. 5, 11). Wird ja das Gebet selbst dem Wasser verglichen: Schütte wie Wasser aus dein Herz (Klagel. 2, 19, Ba'al ha-Turim zu 1 M. 16, 7).

Diese aus dem vierzehnten Jahrhundert stammende Spielerei war, wie viele Spielereien ihres Urhebers, längst verschollen, als sie in neuester Zeit im Oriente wieder aufgefrischt wurde. Der fruchtbarste Polyhistor der orientalischen Juden, Chajjim Falaggi, Rabbiner in Smyrna, eignete sich dieselbe an, und preist die in Constantinopel und in anderen Städten am Wasser angelegten Synagogen als Stätten, welche der Erhörung des Gebetes förderlich sind. Um die Besucher der wasserlosen Synagogen zu trösten, fügt er hinzu, daß nach seiner Meinung R. Jakob's Theorie sich nur auf Privatgebete beschränke, das Gebet der versammelten Gemeinde hingegen an jeglichem Orte mit gleicher Wirksamkeit zum Himmel emporsteige (Kaf ha—Chajjim Saloniki 1859).

Die einzige talmudische Vorschrift über die Stätte der Synagoge lautet: Man erbaut die Synagoge nur auf dem höchsten Punkte der Stadt (Tos. Meg. III, p. 227, 16 Zuck.).

Diese Vorschrift lehnt sich sogar an das Bibelwort, indem darauf der Spruch bezogen wird: „Sie — die Weisheit — ruft an der Spitze geräuschvoller Straßen" (Spr. 1, 21). Ihr wirklicher Ursprung ist auf die ehemaligen Anhöhen (במה) oder

auf eine Reception zurückzuführen. Ethniſche Tempel pflegte man von jeher auf erhöhten Orten zu erbauen.

In den jüdiſchen Gemeinden des Orients wurde die Vorſchrift oft realiſirt, und die orientaliſchen Chriſten waren befliſſen, dem Beiſpiele der Juden zu folgen, und ihre Kirchen ebenfalls auf Höhen anzulegen (Schöne, Geſchichtsforſchungen 1, 298). In den jüdiſchen Gemeinden der Abendländer blieb die Vorſchrift ein frommer Wunſch, und die Caſuiſten bemühten ſich, dies mit den veränderten Umſtänden zu rechtfertigen (Sch. Ar. Or. Chajj. 150, 2). Eine Widerlegung der Fiktion von den littoralen Synagogen könnte auch in dieſer Vorſchrift gefunden werden. Wäre die Sitte den littoralen Synagogen günſtig geweſen, ſo hätte ſie unmöglich die Norm aufſtellen können, die Synagogen auf der Höhe der Stadt zu erbauen.

(Fortſetzung folgt.)

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

14. Jehuda b. Baba.

Als Akiba in Caesarea hingerichtet worden war, kam die Nachricht davon zu Jehuda b. Baba und Chanina b. Teradjon. Sie trauerten um ihn und hielten ihm einen öffentlichen Nachruf, in dem sie Akiba's Tod als Vorzeichen neuer Leiden erkennen ließen; Akiba sei ein Mann der Vorbedeutung, wie das vom Propheten Jecheskel gesagt ist (24, 24) [1]). Bald sollte auch sie selbst das Verhängniß ereilen. Chanina wurde gefangen und verbrannt, Jehuda b. Baba floh, wurde aber zwischen Uscha und Schefaram von den römischen Kriegern eingeholt und mit zahllosen Lanzenstichen durchbohrt. Vor seinem Tode aber rettete er noch, wie Rab rühmend berichtet [2]), die Continuität der gesetzmäßigen jüdischen Rechtspflege und religiosen Autorität, indem er die Schüler Akiba's, denen dieser die Ordination noch nicht ertheilt hatte und auf denen damals die Zukunft der jüdischen Lehre ruhte, gegen das Verbot der Römer durch feierliche Handauflegung ordinirte [3]). In der Halacha findet man Jehuda

[1]) Semach. c. 8. Nach derselben Quelle hätte Jehuda b. Baba auch die Trauerklage um Ismael und Simon (s. oben S. 66**, Anm. 2) gemeinschaftlich mit Akiba angestimmt. Doch weiß die Mech. nichts davon und der Name J. b. Baba's scheint nur aus dem Berichte über die Todtenklage um Akiba in den vorhergehenden Bericht gekommen zu sein.

[2]) Aboda zara 8 b, Synh. 13 b f.

[3]) In dem Midrasch von den Zehn Märtyrern (s. Beth Hammidrasch II, 69; VI, 28 und 35) ist ohne Rücksicht auf diese authentische Tradition

b. Baba besonders mit Akiba in Controverse [1]). So hatten sie auch verschiedene Ansicht über die Art des Sündenbekenntnisses. Jeh. b. Baba lehrte nach Exod. 32, 31, daß man die einzelnen Sünden benennen müsse, während nach Akiba bloß ein allgemein gehaltenes Bekenntniß der Sündigkeit erforderlich ist, denn „Heil dem, dessen Sünde verdeckt ist" (ψ 32, 1) [2]). Sünde nnd Buße betreffen auch die zwei von Jehuda b. Baba erhaltenen Agadasätze. In dem einen, dessen Form an Aussprüche von Eleazar b. Azarja erinnert [3]), nennt er drei Fälle, in denen Gott zu Israel, nachdem es sich schwer versündigt hatte, spricht: Thuet Buße und ich nehme euch wieder in Gnade auf [4]). In dem anderen Satze stellt er die von Gott gewährte Möglichkeit der Sühne der Unerbittlichkeit der irdischen Strafgewalt entgegen [5]): Wenn einer einmal als Verbrecher in die Akten der Regierung verzeichnet ist, den kann noch soviel Geld daraus nicht entfernen; du aber, o Gott, sagst: Thuet Buße und ich nehme sie an! Denn es ist gesagt (Jes. 44, 22): Ich lösche aus wie Wolken deine Sünde und wie Gewölk deine Vergehen [6])!

Unter den Satzungen der Völker, welche in Lev. 18, 2 verboten sind, versteht er die heidnischen Sitten, welche

---

die Hinrichtung J. h. Baba's nach bestandenem Verhöre, wie bei den übrigen Märtyrern erzählt.

[1]) S. M. Erubin 2, 4, 5.

[2]) Joma 86 b.

[3]) S. oben S. 26**.

[4]) Sifrê zu Num. § 136: בשלשה מקומות באו ישראל לידי עברה חמורה ואמר להם המקום עשו תשובה ואני מקבל. Die Bibelstellen für die Sünde und die dazu gehörende Aufforderung zur Buße sind: 1. Exod. 17, 7 und 15, 26; 2. Deut. 9, 22 und 10, 12; 3. Deut. 3, 28 und 29:

[5]) Sifrê ib. § 134, mit Bezug auf Deut. 3, 24.

[6]) משל באדם שנתן בקונטריסים של מלכות אפילו נותן ממון הרבה אי אפשר ליעקר אבל אתה אומר עשו תשובה ואני מקבל שני מחיתי . . . Den Nachdruck legt Jehuda b. Baba auf מחיתי, welches er in dem Sinne des Auslöschens eines Geschriebenen, hier der verzeichneten Sünden auffaßt; danach ist dann die Vergleichung zu verstehen.

auf die Verschönerung der äußeren Erscheinung des Menschen gerichtet sind, wie namentlich künstliche Haarpflege. Solltest du aber sagen — das ist der Sinn von Lev. 18, 3: — Sie haben Satzungen, während wir keine haben, höre denn: Meine Satzungen sollet ihr bewahren, in ihnen zu wandeln! Und wenn der böse Trieb noch immer grübelt und sagt: Ihre Satzungen sind schöner als die unsrigen, so ward dagegen verkündet (Deut. 4, 6): Bewahret und übet sie, denn das ist euere Weisheit und Einsicht vor den Augen der Völker [1])!

Jehuda b. Baba war in der Schulüberlieferung sprichwörtlich als „der Fromme" berühmt [2]). Es wird auch ausdrücklich berichtet, daß nur die Wirren der Zeit verhinderten, über ihn dieselben Klageworte anzustimmen, mit denen man Hillel und Samuel den Kleinen nach ihrem Tode ehrte: Wehe ob des Demütigen, wehe ob des Frommen [3])!

15. Simon b. Azzai.

Simon b. Azzai und Simon b. Zôma galten später als die „Jünger" oder „Weisenjünger" κατ' ἐξοχήν, als Vertreter derjenigen Klasse der Tannaiten, welche niemals ordinirt wurden, niemals auch ein selbständiges Lehramt übten, aber an den halachischen Discussionen gleichberechtigten Antheil nahmen und vermöge ihres anerkannten Wissens und ihrer Bedeutung wenn auch nicht den Titel, doch das Ansehen eines „Weisen",

[1]) Sifrâ zu Lev. 18, 2 (86 a), nach der Lesart des R. Abr. b. David im Commentar daselbst. Die Rigorosität Jeh. b. Baba's in Luxusdingen beweist auch der Umstand, daß er, gegen alle übrigen Gelehrten, zur Zeit des hadrianischen Krieges den Gebrauch einer gewissen Art von Parfüm verbot. Tosefta Sota 15, 9, Sabbath 62 b.

[2]) S. Baba Kamma 103 b.

[3]) Tos. Sota 13, 4; jer. Sota 24 b; b. Sota 48 b. In den oben S. 171, Anm. 3 citirten Berichten über sein Martyrium sind einzelne Züge seiner Frömmigkeit, vielleicht nicht ganz erdichtet, mitgetheilt.

Gelehrten (חכם, וקן) hatten [1]). In besonders nahen Beziehungen, wenn auch nicht als eigentlicher Schüler, stand er zu Akiba. Wir finden, daß er ihm Aussprüche von ihrem gemeinsamen Lehrer Josua b. Chananja mittheilt [2]). Auf Grund einer solchen Mittheilung tritt auch Akiba von seiner zuerst ausgesprochenen Meinung zurück [3]). Aus dem Tone, in welchem Ben Azzai in seinen Diskussionen mit Akiba zu dem letzteren spricht, schlossen die Amoräer, daß er im Schülerverhältnisse zu Akiba stand, das aber zugleich ein collegiales war [4]). Er verkehrte auch mit den anderen hervorragendsten Tannaiten der Zeit [5]). Der Bericht Jonathan's, eines Schülers Ismaels über eine Unterredung desselben mit Ben Azzai, sehr treu erhalten, schließt mit dem Ausrufe des Letzteren: Wehe dem Ben Azzai, daß er nicht dem Ismael als Schüler sich anschloß [6]).

---

[1]) S. Tos. Kidduschin 3, 9: על מנת שאני תלמיד חכם אין אומרין כשמעון בן עזאי וכשמעון בן זומא אלא שבני עירו נותנין בו כבוד. Anders in der Bar. Kidduschin 49 a oben, wo auch für תלמיד ח׳ bloß תלמיד. Vgl. dazu Synh. 17 b, j. Maaser scheni 53 d oben, wo die Norm aufgestellt wird, daß unter הדנין לפני חכמים — wie Maaser scheni 2, 9, Edujoth 1, 10 — in erster Reihe S. b. Azzai und S. b. Zoma zu verstehen seien. — In Berachoth 59 b heißen die Beiden nebst Elischa b. Abuja: שלשה תלמידי חכמים.

[2]) Joma 2, 3: אמר בן עזאי לפני ר׳ עקיבא משום ר׳ יהושע.

[3]) Taanith 4, 4 דברי ר״ע אמר לו בן עזאי כך היה ר׳ יהושע שונה . . . חזר ר׳ עקיבא להיות שונה כב״ע. Ganz so Tos. Schebiith 2, 4. Unter den Hörern Josua's, des Letzteren von ihm selbst unerklärt gelassene Belehrung erläuternd, sehen wir Ben Azzai in M. Para 1, 1.

[4]) In Bezug auf Baba Bathra 9, 10 der Amora Simlai, b. Baba bathra 158 b, und Samuel b. Jizchak j. B. B. 17 b oben (ebenso j. Schekalim 47 b und j. R. H. 56 d); in Bezug auf Tos. Bechoroth 7, 9 (vgl. M. Bechor. 9, 5) j. Schekalim 47 b und j. R. H. 56 d.

[5]) S. Frankel 135. Als Hörer Tarphons sehen wir ihn oben S. 501**, Anm. 4.

[6]) Chullin 70 b f. Ein ähnlicher Ausruf Ben Azzai's wird auch in Bezug auf Akiba überliefert, Nedarim 75 b. Dies beweist, daß Ben Azzai selbst sich nicht als eigentlichen Schüler Akiba's betrachtete. Vgl. Zuckermandl in Graetz, Monatsschrift, 1873, S. 374.

Aus dem Leben b. Azzai's iſt als hervorſtechendes Moment ſeine Eheloſigkeit überliefert. Als ihn El. b. Azarja wegen dieſes Widerſpruches zwiſchen ſeinem Lehren, denn er hatte die Ehe verherrlicht [1]), und ſeinem Leben zur Rede ſtellte, ſagte er: Was ſoll ich thun, meine Seele hängt liebend an der Thora, mögen Andere zur Erhaltung des Menſchengeſchlechtes beitragen [2])! Mit dieſem Eifer für das Studium der Lehre hängt zuſammen, daß man nach ſeinem Tode ſagte, daß er der letzte Fleißige geweſen ſei [3]). — Sein Tod wurde mit ſeinem Eindringen in's „Paradies", das iſt ſeinen theoſophiſchen Speculationen in Zuſammenhang gebracht: er ſei geſtorben, nachdem er in die Geheimniſſe des „Gartens" einen Blick gethan, und der Tod der Frommen, von dem ψ 116, 15 geſagt iſt, daß Gott ihn werth halte, war ihm beſchieden [4]). Gerade dieſem Pſalmverſe entnahm Ben Azzai ſelbſt die Belehrung, daß Gott die Frommen den ihnen bereiteten Lohn kurz vor

---

[1]) Er ſagte, den Vers 9, 7 ähnlich deutend wie Akiba und El. b. Azarja: Eheloſigkeit iſt gewiſſermaßen eine Verringerung des göttlichen Ebenbildes. S. Toſ. Jebamoth 8 Ende, die beiden Baraitha's Jebam. 63 b, Gen. r. c. 34 Ende.

[2]) An den angeführten Stellen: מה אעשה חשקה נפשי בתורה ויתקיים העולם על ידי אחרים (nach der Toſefta). Wie mit dieſer Ueberlieferung zu vereinbaren ſei, was wir Kethub. 63 a leſen, daß die Tochter Akiba's ebenſo aufopferungsvoll ſich gegen Ben Azzai bewieſen, wie ihre Mutter gegen Akiba, verſucht Toſafoth daſ. zu erklären. Der Amora Jochanan ſpricht Sota 4 b oben von der Eheloſigkeit Ben Azzai's, als von einer notoriſchen Thatſache.

[3]) M. Sota 9, 15 משמת בן עזאי בטלו השקדנים; ebenſo Toſefta Sota 15, 4, Bar. b. Sota 49 b und j. Sota 24 c. — Im Midraſch Hallel (Jellinek, Beth Hamm. V, 97) heißt es von dem eifrigen Studium B. A.'s und Akiba's, mit Anwendung von ψ 114, 8, daß Beide — in Bezug auf ihr Auffaſſungsvermögen — hart wie Felſen geweſen ſeien, aber weil ſie ſich mit dem Studium bemühten, öffnete ihnen Gott einen Zugang zur Thora, ſo daß Ben Azzai ſelbſt ſolche Dinge in der Halacha erklärte, die von den Schulen Schammai's und Hillel's nicht verſtanden worden waren.

[4]) בן עזאי הציץ ומת ועליו הכתוב אומר יקר בעיני ד' המותה לחסידיו. S. die oben S. 450**, Anm. 3 citirten Stellen. Vgl. unten S. 182, Anm. 2.

ihrem Tode ſehen läßt [1]). Als der vor Allen „Fromme“ erſcheint Ben Azzai auch in dem alten Satze, daß wer ihn im Traume ſieht, für ſich Frömmigkeit erwarten dürfe [2]). — Jedoch iſt es möglich, daß Ben Azzai als eines der erſten Opfer der hadrianiſchen Verfolgungen fiel [3]); und in der älteſten Liſte der Zehn Märtyrer findet ſich wirklich auch ſein Name [4]).

Unter den nichthalachiſchen Ausſprüchen, die wir von Ben Azzai beſitzen, ſind die Sentenzen in überwiegender Anzahl, und zwar ſowol mit, als ohne bibliſche Begründung. Seine beiden den Sprüchen der Väter einverleibten Wahlſprüche mahnen zur Achtung des Geringen und Kleinen: 1. Eile auch zur Erfüllung eines geringen Gebotes und fliehe vor jeder Geſetzesübertretung (Sünde); denn das eine Gebot zieht ein anderes nach ſich und die eine Uebertretung eine andere, da der Lohn für die Erfüllung des einen Gebotes in der Gelegenheit zur Uebung eines andern gewährt iſt, und ebenſo wird die eine Uebertretung mit einer andern beſtraft [5]). 2. Verachte keinen Menſchen, ſpotte keiner Sache; denn es giebt keinen Menſchen, für den nicht ſeine Stunde kömmt, und keine Sache, für die

---

[1]) Gen. r. c. 62.

[2]) Berachoth 57 b, הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות; ebenſo Ab. di R. N. c. 40.

[3]) S. oben S. 66**, Anm. 2.

[4]) Echa r. zu 2, 2; Schocher tob zu ψ 9, 13.

[5]) Aboth 4, 3. In Aboth di R. N. c. 25 gegen Ende iſt die Sentenz in zwei getheilt. Die erſte lautet bloß: הוי רץ למצוה קלה. Die zweite iſt eine Paraphraſe der Begründung dieſes Satzes, zu einem ſelbſtändigen Satze geworden. Es iſt bemerkenswerth, daß Jehuda I beide Theile der Sentenz anwendete. In ſeinem eigenen Wahlſpruche, Aboth 2, 1 ſagt er: הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה; und in Sifré zu Num. 15, 30 (§ 112) wird in ſeinem Namen mitgetheilt, was in Aboth di R. N. als Paraphraſe des zweiten Theiles im Namen Ben Azzai's ſelbſt tradirt wird. Die Anwendung von Ben Azzai's Sentenz auf Deut. 21, 11 ff. ſ. Deuter. rabba c. 6.

nicht ihr Ort, sich geltend zu machen, da wäre [1]). — Eine nachdrückliche Warnung, sich vor der Uebertretung eines geringfügigen Verbotes zu hüten, fand Ben Azzai in den Worten: „Nur sei stark, daß du kein Blut essest“ (Deut. 12, 28). Die Mahnung, stark zu sein, bei einem so geringen Verbote angebracht, sei um so eher auf die übrigen Verbote anzuwenden [2]). Wie verhängnißvoll eine einzige Sünde sein könne, fand er in dem Bilde Koheleth 10, 1 angedeutet, welchem Verse er denselben Gedanken unterlegte, den Akiba [3]) mit Jes. 5, 14 begründete: Wie eine einzige todte Fliege würziges Oel übelriechend machen

[1]) Aboth 4, 3. In Aboth di R. N. lesen wir die erste Hälfte des Satzes, mit der biblischen Begründung: שנאמר כן לדבר יחבל לו (Prov. 13, 13). Als Autor desselben erscheint Rehorai; denn unser Satz hat die einleitenden Worte: הוא היה אומר, während der in Aboth 4, 14 stehende Wahlspruch von ר׳ נהוראי ihm vorangeht. Es muß hier nach dem Satze Rehorai's ein anderer Ausspruch von Ben Azzai gefolgt sein, worauf sich הוא היה אומר bezöge, oder die Reihe Ben Azzai'scher Sätze am Ende des 25. Capitels stand ursprünglich hier. Es ist auch möglich, daß sich das הוא היה אומר auf den am Anfang des Capitels stehenden בן עזאי bezieht, und diesem, was auch sonst der Fall ist, der Satz Ben Azzai's zugeschrieben wird.

[2]) Sifrê z. St. (§ 76). Im Wortlaute dieses Ausspruches von Ben Azzai zeigt sich eine große Verschiedenheit zwischen dem Citate desselben bei Raschi z. St. und dem Sifrêtexte. In diesem letzteren spräche Ben Azzai von den 365 Verboten der Thora, so daß diese Zählung oder vielmehr die Anwendung der Zahl der Tage eines Sonnenjahres auf die Verbote älter wäre, als man gewöhnlich annimmt. Doch hat Raschi in seinem Citat diesen Passus nicht, und auch im Sifrêtexte haben ihn nur einige Handschriften. Der gewöhnliche Text, auch im Jalkut z. St. הרי שלש מצות עשה בתורה kann allerdings nur durch die von Friedmann nach jenen Handschriften vorgenommene Berichtigung und Ergänzung verständlich werden. Daß das Blutverbot eine מצוה קלה genannt wird, ist nach dem Citate bei Raschi — vgl. M. Makkoth 3, 15 — so zu verstehen, daß man vor der Uebertretung desselben leicht sich hüten kann, da kein Mensch nach Blutgenuß Begehren hat: דם שרוא קל להשמר ממנו שאין אדם מתאוה לו.

[3]) S. oben S. 444**, Anm. 1.

kann, so kann eine einzige Sünde viele verdienstliche Handlungen vernichten [1]).

Als Schutz vor der Sünde empfiehlt Ben Azzai jene Art der Selbstbetrachtung, welche fast aus denselben Worten ein älterer Zeitgenosse, Akabja b. Mahalalel, in seinem Wahlspruche [2]) dem Menschen an's Herz legt. Wer vier Dinge vor Augen hält und im Herzen hegt, wird niemals sündigen: Woher er kömmt (von einem Orte der Finsterniß, der Unreinheit, dem Mutterleibe), wohin er geht (zu einem Orte der Finsterniß, dem Grabe, Andere zu verunreinigen, als Todter), wer sein Richter ist (der Herr aller Geschöpfe) und was er einst sein wird (Raub der Würmer, Hiob 25, 6) [3]). — Auch eine andere Sentenz von Akabja b. Mahalalel scheint Ben Azzai in einer Sentenzengruppe benützt zu haben, welche einen tiefen

---

[1]) Jer. Kidduschin 61 d; Koh. r. zur St. (wo statt דרש בן עזאי blos בן ע' אמר).

[2]) Aboth 3, 1. Ein hervorragender Agadist der Amoräerzeit, Levi, fand die Mahnung Akabja's angedeutet in den Worten: זכור את בוראך Koh. 12, 1, indem das Wort בוראך sowol auf den Ursprung des Menschen (בארך) als sein Grab (בודך), als endlich seinen Richter, den Schöpfer (בוראך) hindeute, jer. Sota 18 a, Lev. r. c. 18 Anf., Koh. r. z. St. Nur im Jeruschalmi ist die Urheberschaft dieses Satzes richtig angegeben: ר' אבא כריה דר' ספי ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי שלשתן דרש עקביה מפסוק אחר. Damit will Levi seine Deutung von בוראך nicht dem Akabja vindiciren, sondern für den Gedanken des Letzteren eine biblische Begründung bringen. Auch in Koh. r. heißt es richtig: דרש עקביה (nur muß man dort ר' יהושע בן לוי דסכנין בשם ר' emendiren in ר"י דסכנין, während in Lev. r. aus עקביה geworden ist ר' עקיבא, als ob die Deutung von בוראך Akiba angehörte (wie sie z. B. Taylor zu Aboth 3, 1 in dessen Namen anführt). Eine größere Ausführung zu Koh. 12, 1 von demselben Agadisten Levi liest man in den Prooemien zu Echa rabba, N. 23.

[3]) Derech erez rabba c. 3. Der Satz beginnt das Capitel, und dieses bildete ursprünglich den Anfang von Derech erez rabba, welche Sammlung von Sprüchen daher auch פרק בן עזאי genannt wurde. S. Zunz, Gott. Vorträge, S. 111. Der Satz B. A.'s ist eine Erweiterung des Akabja'schen und macht aus des letzteren zweitem Punkte seinen zweiten und vierten.

Einblick in seine Welt- und Lebensanschauung gewährt: Bei deinem Namen wird man dich rufen, an den dir gebührenden Ort wird man dich setzen, und von dem, was dein ist, wird man dir geben; kein Mensch rührt an das, was seinem Nächsten bestimmt ist, und auch keine Regierung greift um Haaresbreite in den Kreis einer andern (in die einer anderen Regierung bestimmte Zeitdauer) [1]). Gleicht dieser Ausspruch der Form nach den Worten Akabja's an seinen Sohn: Deine Handlungen werden dich näher bringen (der Gunst der Menschen), deine Handlungen werden dich entfernen! [2]), — so ist sein Grundgedanke in dem Anfangsspruche einer der Sentenzen Akiba's gegeben: Alles ist vorhergesehen [3]). Einen andern Spruch derselben Sentenz Akiba's: „die Freiheit ist gegeben" nimmt Ben Azzai wörtlich in eine Sentenz auf, in welcher er Freiheit und Bestimmung so in Einklang bringt, daß er der Willensfreiheit die Initiative zum Guten oder Bösen vindicirt, während die Folgen der Initiative dem Gesetze der Notwendigkeit folgen: Hat Jemand aus freien Stücken (Gottes Gebote) hören wollen, so wird bestimmt, daß er auch gegen seinen Willen höre, hat Jemand aus freien Stücken (Gottes Gebote)

---

[1]) So b. Joma 38 a b, wo die Sätze lauten: 1. בשמך יקראוך 2. אין אדם נוגע בסוכן לחברו 3. ובמקומך ישיבוך 4. ומשלך יתנו לך 5. ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא. In Tos. Joma 2, 7 ist die Reihenfolge: 3, 1, 2, 4; 5 fehlt, und nach 2 folgt: ואין שכחה לפני המקום. In j. Joma c. 3 Ende (41 b) ist irrthümlich בן זומא statt בן עזאי als Autor genannt, sonst ist der Ausspruch wie in Tos. gereiht, aber mit einzelnen Aenderungen, in 1 und 2 statt des Futurums das Participium (קורין אותך, מושיבין אותך), in 2 statt במקומך: בשבתך, in 4 statt לחברו: לך. In einer vierten Quelle, Schir r. zu 3, 5, ist der Ausspruch wie in Tos., aber auch 5 steht zum Schlusse, wie in der Bar. des babyl. Talmuds. Was diesen letzteren Satz betrifft, wird er oft für sich angewendet, von Jochanan in Berachoth 48 b und Taanith 5 b, von Rab in Sabbath 30 a, in einer Sage über Aschi, Moed Katon 28 a.

[2]) Mischna Edujoth 5, 7: מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחיקוך.

[3]) הכל צפוי, s. oben S. 265**.

vergeſſen wollen, ſo wird er auch gegen ſeinen Willen vergeſſen, die Freiheit iſt gegeben, „gegen Spötter verfährt auch Gott ihnen zum Spott und den Demütigen verleiht er Gunſt“ (Prov. 3, 34) [1]).

Beſcheidenheit räth Ben Azzai an in ſeinem, beſonders an die Mitglieder der Lehrhäuſer gerichteten, Ausſpruche: Rücke von dem dir gebührenden Platze um zwei oder drei Stufen hinunter; denn es iſt beſſer, man ſagt dir: Komme herauf, als daß man dich hinuntergehen heiße (dazu Prov. 25, 7 citirt) [2]). Daß Selbſterniedrigung um der Thora willen erhöht, fand Ben Azzai in Prov. 30, 32 ausgeſprochen. Er umſchrieb, gegen Akiba's gekünſteltere Deutung [3]), die erſte Hälfte dieſes Verſes ſo: Wenn du dich ſelbſt um der Thora willen herabgewürdigt haſt, wirſt du am Ende durch ſie erhöht werden [4]). Die

---

[1]) Mechiltha zu Exod. 15, 26 (46 b): רצה אדם לשמוע בטוכחו משמיעין לו שלא בטוכחו לשכח משכחין אותו שלא בטובתו הרשות נתונה אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן Der Ausſpruch gründet ſich auf einer Deutung von אם שמוע תשמע Exod. 15, 26 und אם שכח תשכח Deut. 8, 19, in welchen Stellen der Infinitiv als Vorderſatz, das Futurum als Nachſatz aufgefaßt iſt. Unmittelbar vorher wird eine andere Form deſſelben Ausſpruches im Namen Ben Azzai's gebracht, deſſen richtige Leſeart wol dieſe iſt: רצה אדם לשמוע מיד משמיעין לו לאחר זמן לשכח מיד משכחין אותו לאחר זמן.

[2]) Aboth di R. N. c. 25 und an den anderen oben S. 105*, Anm. 1 citirten Stellen. In Lev. r. c. 1 wird der Satz eingeleitet mit: ר' עקיבא מחני לה בשם ר' שמעון בן עזאי. Daß Akiba im Namen Ben Azzai's lehrt, geht auf die Tendenz der ſpäteren Agadiſten zurück, dieſen in der Agada über Jenen zu ſtellen. S. unten am Schluſſe des Abſchnittes.

[3]) S. oben S. 356**.

[4]) Gen. r. c. 81 אם נבלת עצמך בדברי תורה סופך להתנשא כהן. In Aboth di R. Nathan c. 11 ſagt Ben Azzai zu Akiba: דרשהו מעניינו und giebt ſeine eigene Deutung: Wenn ſich ein Menſch um der Thora willen erniedrigt, Datteln und Brotfrucht ißt, ſchmutzige Kleider trägt und an den Thüren der Weiſen ſitzt und wartet, dann ſagen die Vorübergehenden wol: iſt das ein Narr! Aber am Ende findeſt du bei ihm die ganze Thora an. In Berach. 63 b wird die der Ben Azzai's ähnliche Paraphraſe: כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא ואם זמם יד לפה von Raſchi anders aufgefaßt, als ſie in Ab. di R. N. erläutert iſt. —

Hochmütigen unter den Hörern scheint er zu geißeln in seinem Ausspruche: Leichter ist es über die ganze Welt zu regieren, als zu sitzen und Vortrag zu halten vor Menschen, die in feine Linnenkleider gehüllt sind [1]).

Vor Mißbrauch der Rede warnt der kurze Spruch: Hüte dich in deinen Worten vor allem Müßigen [2]). Für das Ueben der öffentlichen Wohlthätigkeit giebt Ben Azzai folgende Regel: Bestimme selbst deinen Beitrag, damit dir der Lohn dafür bleibe, und laß nicht Andere deinen Beitrag festsetzen, denn dann ist der Lohn ihrer [3]); — Praktischer Lebensweisheit ist die, auch an Sirach anklingende Sentenz entnommen: Dreier Leben ist kein Leben, wer auf die Tafel Anderer rechnet, wer im Stocke wohnt, und wen seine Frau beherrscht. Einige nennen auch den, wessen Körper von Leiden heimgesucht ist [4]).

Eine besondere Classe der Sentenzen Ben Azzai's giebt Regeln, die man semiotisch nennen kann, indem sie gewisse aus dem Wesen des Charakters und der Persönlichkeit genommene

---

Die Erklärung der zweiten Vershälfte: אם נודמנו אחריך דברים יד לסה וד ידע ודין ידין fehlt in Ab. di R. N.

[1]) Aboth di R. N. c. 25 Ende: נוח למלוך על כל העולם כלו מלישב ולשנות בפני [בני] אדם העסוקין בסדינים. Der Satz ist citirt in Schocher tob zu ψ 18, 44 (Jalkut zu II Sam. 22, § 163), und zwar dort David in den Mund gelegt; die zweite Hälfte lautet daselbst: ולא למלוך על שני עמ' סד.

[2]) Ab. di R. N. c. 1: מדברים בטלים = מבטלה . הוי זהיר בדבריך מבטלה.

[3]) Ab. di R. N. c. 25 הפסק מאליך ויהא שכר להפסקך ואל יפסיקך אחרים ויהא שכר לדפסקם.

[4]) Ab. di R. N. c. 25 (zwischen Sätzen von Ben Azzai, also הוא אומר היה zu ergänzen). Als anonyme Baraitha in Beza 32 b, doch fehlt והד בעליה und statt dessen, was als יש אומרים in Ab. di R. N. angefügt ist: שיסורין מושלין בגופו. Für das Letztere verweist Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 82, auf Sirach 30, 17, für המצפה לשלחן חבירו Schuhl, Sentences N. 1278, auf Sirach 40, 29. — Zur Vorsicht im Interesse der leiblichen Sicherheit mahnt Ben Azzai in der Sentenz (Berachoth 62 b oben): על כל משכב שכב חוץ מן הקרקע על כל מושב שב חוץ מן הקורה.

Zeichen für die Beurtheilung der Würdigkeit oder des zu erwartenden Schickſales der einzelnen dabei in Betracht kommenden Menſchen angeben. Zwei dieſer Regeln ſchließt die Ueberlieferung an ähnliche Sätze Akiba's [1]) an: Weſſen Körper durch ſeine Gelehrſamkeit leidet, für den iſt es ein gutes Zeichen [2]), aber ein ſchlimmes Zeichen, wenn die Gelehrſamkeit durch den Körper leidet. Weſſen Erkenntnißvermögen durch ſeine Gelehrſamkeit verwirrt wird, für den iſt das ein gutes Zeichen, aber ein ſchlimmes Zeichen iſt es, wenn die Gelehrſamkeit durch die Erkenntniß verwirrt wird [3]). — Eine andere Gruppe von Regeln betrifft die Art, das Amen zu ſagen. Mit dieſem Worte der Zuſtimmung und Bekräftigung, welches die Gemeinde der durch den Vorbeter vorgeſprochenen Benediktion folgen ließ und welches für viele Gemeindemitglieder die einzige Form der thätigen Betheiligung am öffentlichen Gebete war, ſollte gerade für Dieſe

---

[1]) S. oben S. 266**.

[2]) Hier ſpielt Ben Azzai vielleicht auf ſich ſelbſt an, der als der „Fleißige" berühmt war und der wol in Folge der Anſtrengungen des Studiums kränkelte und ſtarb, wenn man die Nachricht, daß er in Folge ſeiner Vertiefung in die Myſtik (ſ. oben S. 175, Anm. 4), Glauben ſchenken und dieſen plauſibeln Sinn unterlegen darf, anſtatt ihn zu den Märtyrern der hadrianiſchen Zeit zu rechnen.

[3]) Toſefta Berachoth 3, 4. Es iſt eine gute Bemerkung von Weiß II, 125, daß das Anſpielungen auf Ben Zôma und Eliſcha ben Abuja ſind. Jener wurde in Folge ſeiner myſtiſchen Speculationen in ſeinem Erkenntnißvermögen geſtört: הציץ ונפגע; Raſchi zu Chagiga 14 b erklärt ונפגע mit ונטרפה דעתו, demſelben Ausdrucke, den Ben Azzai an der angeführten Toſeftaſtelle gebraucht: כל שנטרפה דעתו מפני חכמתו. Ben Abuja's Erkenntnißvermögen blieb wol unverſehrt, aber durch deſſen zu weit gehenden Gebrauch wurde ſeine Gelehrſamkeit, ſein religiöſes Wiſſen verwirrt, er wurde ein Irrgläubiger. In Aboth di R. N. c. 25 Anfang iſt die zweite Regel anders ausgedrückt und auch nicht ganz in demſelben Sinne gemeint: כל שדעתו נוחה מפני חכמתו סימן יפה הוא לו ושאין דעתו נוחה מ' ח' סימן רע הוא לו. Die erſte Regel fehlt daſelbſt, dafür ſteht eine andere: כל שדעתו נוחה מפני יצרו סימן יפה לו ושאין דעתו נוחה מ' י' סימן רע לו; für יצרו lieſt eine Variante יוצרו. Die erſte Leſeart iſt wol die richtige.

besondere Andacht und religiöse Innigkeit sich verbinden, und ein unwürdiges, unzeitiges oder hastiges Aussprechen desselben verdiente die ärgste Rüge. Diese Rüge sprach Ben Azzai aus, in seinem Satze von den viererlei Amens, in welchem er langes Leben verheißt Denen, die ein langes Amen, das heißt ein mit Andacht und Hingebung gesprochenes Amen sagen, während den anderen drei Arten des Amens, die auf die eine oder die andere Weise der Bedeutung des Amensagens widersprechen, die entsprechende Strafe folgt [1]). Eine andere religiöse Pflicht, die besonders bei den nicht mit dem Thorastudium Beschäftigten die Anhänglichkeit an's Judenthum äußerlich kennzeichnete, die der Schaufäden, schärfte Ben Azzai in seinem Satze ein, daß wer keine Schaufäden an seinem Gewande hat, zu der Klasse der Idioten, des gemeinen Volkes gezählt wird [2]). — Eine dritte Gruppe von Regeln findet sich Ben Azzai zugeschrieben [3]), welche die Todesstunde betreffen. Ein gutes Zeichen ist es, wenn der Sterbende die Zufriedenheit der Weisen besitzt, wenn sein Antlitz nach oben gerichtet ist, wenn er den anwesenden Menschen

---

[1]) Jer. Berach. c. 8 Ende (12 c), b. Berach. 47 a; Tosefta Megilla 4(3), 27: In Tos. fehlt אמן חטופה. Letzteres erklärt Raschi (und ihm folgt Levy s. v. אמן, I, 98 b) nach dem massoretisch-grammatischen Terminus חטף, es sei damit die Aussprache אָמֵן für אָמֵן bezeichnet, während אמן קטופה die Aussprache mit Unterdrückung des Auslautes ן bedeute. Anders erklärte der Gaon Kohen Zedek (citirt von Aruch אמן II). חטופה שחטף ואמר אמן קודם שתכלה הברכה מפי המברך קטופה שפסק אמן לשתים. — אמן יתומה erklärt der genannte Gaon, ebenso wie Raschi, mit: העונה אמן לא שמע הברכה.

[2]) Sota 22 a: כל שאין לו ציצית בבגדו (עם הארץ).

[3]) In Aboth di R. N. c. 25, als unmittelbare Fortsetzung der S. 182, A. 3 citirten Regeln. Die Reihe ist unterbrochen durch die Erzählung vom Tode Jochanan b. Zakkai's, und wird nach derselben mit היה אומר wieder aufgenommen. In b. Kethuboth 103 b ist eine anonyme Barajtha zu lesen, die Chija citirt, als er den Patriarchen Jehuda I in seiner Krankheit besuchte, und deren Inhalt mit einem Theile der in Ab. di R. N. dem Ben Azzai zugeschriebenen Ausspruche identisch ist.

ſich zuwendet, wenn ſein Angeſicht heiter, er ſelbſt bei klare Bewußtſein iſt; wenn der Tod ihn redend ereilt, wenn ſei letzten Worte die Thora oder die religiöſen Pflichten zum Gege ſtande hatten. Ein gutes Zeichen ſind ferner Frohſinn un Lachen in der Todesſtunde; ferner wenn der Tod am Rüſttag des Sabbath oder des Verſöhnungstages eintrifft. Den gen ten guten Zeichen entſprechen die entgegengeſetzten böſen [1]). E anderer die Todesſtunde betreffender Satz von Ben Azzai ſchon oben erwähnt worden [2]).

An Akiba's Satz über das große Grundgebot der Thora [3]) ſchloß Ben Azzai den Satz, daß ein noch größere Princip als das der Nächſtenliebe in der Lehre der heilige Schrift gegeben ſei (Gen. 5, 1), wonach der Menſch im Ebenbilde Gottes geſchaffen ſei [4]). Das Gebot, Gott mit „ganzer Seele" (Deut. 6, 7) zu lieben, erklärte Ben Azzai ähnlich, nur energiſcher

---

[1]) In der angeführten Barajtha ſtehen zuerſt die böſen, dann die guten Zeichen.

[2]) S. oben S. 175 f.

[3]) S. oben S. 268**.

[4]) Sifrâ zu Lev. 19, 18 (89 b) זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה, ebenſo jer. Nedarim 41 c. In Gen r. c. 24 Ende, wo Ben Azzai's Satz dem Akiba's vorangeht (ſ darüber weiter unten): זה כלל גדול בתורה . . . Mit den Worten זה ספר תולדות אדם iſt nicht der gemeinte Grundſatz ſelbſt gegeben, ſondern nur der Anfang deſſelben, und das Princip liegt nach Ben Azzai in den Worten: בדמות אלהים עשה אותו. Daher darf man den Unterſchied der Principien Akiba's und Ben Azzai's nicht, wie z. B. Weiß II, 126 es thut, in dem Gegenſatze von רעך und אדם ſuchen, ſondern der Sinn des Ben Azzai'ſchen Principes geht dahin, daß die ſtete Rückſicht auf die Gottesebenbildlichkeit des Menſchen eine weitere und feſtere Grundlage der geſellſchaftlichen Sittenlehre iſt, als das Gebot, den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben. So exemplificirte das Princip ſchon Tanchuma, der berühmte Agadiſt, in Gen. r. z. St.: Sage nicht, nachdem ich Schimpf und Erniedrigung erduldet, ſoll auch mein Nächſter ſie erdulden, ſondern wiſſe, wen du dann ſchmähen würdeſt: den in Gottes Bilde Geſchaffenen. Vgl. auch R. A. b. David im Comm. zu Sifrâ a. a. O.; Toſafoth (דעה וקניים) zu Gen. 5, 1.

im Ausdrucke, wie Akiba [1]): „Liebe ihn bis zum letzten Hauche der Seele“ [2]).

Auch von den übrigen noch erhaltenen Agadasätzen Ben Azzai's erscheinen die bedeutendsten als hervorgerufen durch Sätze von Akiba. Es sind drei Aussprüche, die mit der Vorbemerkung eingeleitet werden: Ich will mit dem Folgenden nicht der Deutung meines Lehrers entgegentreten, sondern nur zu seinen Worten hinzufügen [3]). 1. Zu der Bemerkung Akiba's, daß die Stimme Gottes, wenn sie an Moses erging, nur in dem Zwischenraume von den beiden Cherubim hörbar wurde — nach Exod. 25, 22, fügte Ben Azzai hinzu: Sieh' wie Israel von Gott geliebt wird; diese Liebe bewirkte, daß die Gottesherrlichkeit, von der gesagt ist (Jeremia 23, 24), daß sie Himmel und Erde erfüllt, von einem so engen Raume sich offenbarte [4])! 2. Zu der eigentümlichen Auffassung Akiba's von וחי Exod. 33, 20 [5]) setzte Ben Azzai hinzu: Selbst die Engel, welche ewig

---

[1]) S. oben S. 439**, Anm. 1.

[2]) Sifrê z. St. § 32 אוהבהו עד מצוי נפש, eigentlich bis zum „Auspressen“ der Seele. Dieser Ausdruck, nebst anderen ähnlichen Verbindungen von מצוי, wird von einem späteren Agadisten, Gen. r. c. 92, zur Deutung von מצוא in ψ 32, 6 angewendet: לעת מצוי הדין, לעת מצוי היום, לעת מצוי הנפש, לעת מצוי הנשמה. In der Tosefta, Berach. 7(6), 7, lautet der Satz Ben Azzai's: בכל נפשך תן נפשך על מצותיו. Das ist offenbar eine Corruptel aus תן נפשך עד מצויה. Damit entfällt die Auffassung dieses Satzes bei Weiß II, 125. Ben Azzai erklärt mit dem Ausdrucke מצוי das כל vor נפשך, gleichsam „mit der ganzen Seele, bis zur Neige“. In Jalkut zu Deut. 6, § 887, ist aus עד מיצוי הנפש durch leicht begreiflichen Schreibfehler geworden עד שיצא נפש, was schon durch die männliche Form, שיצא statt שתצא, als nicht ursprünglich erkennbar ist. Vgl. über מצוי נפש Oppenheim in Steinschneider's Hebr. Bibliogr., VIII, 6.

[3]) איני כמשיב על דברי רבי אלא כמוסיף על דבריו. In Sifrê zu Num. § 103: איני כמבטל דברי ר' עקיבא. Auch für Mech. hat Jalkut על דברי ר' עקיבא.

[4]) Sifrâ zu Lev. 1, 1 (4 a).

[5]) S. oben S. 452**.

leben, ſehen Gottes Herrlichkeit nicht [1]). 3. Wenn Akiba aus Exod. 12, 1 ſchloß, daß Gott mit Moſes nur um Iſraels willen redete [2]), erweiterte dies Ben Azzai dahin, daß auch die übrigen Propheten nur um Iſraels willen der göttlichen Offenbarungen gewürdigt wurden. Er bewies dies an dem Beiſpiele Ezechiels (Ez. 3, 15 f.) und Jeremia's (Jer. 42, 7), beſonders aber des Baruch ben Nerija. Als dieſer — Jer. 45, 3 — klagte, daß nicht, — wie früheren Prophetenſchülern, Joſua und Eliſa, der heilige Geiſt der Prophetie von ihren Meiſtern her zu Theil wurde, — Gott auch ihn der Prophetie würdige, erwiederte ihm Gott: Baruch, wo kein Weinberg iſt, da bedarf es auch keines Zaunes, und ohne Heerde giebt es keinen Hirten [3]).

Die göttliche „Beſcheidenheit", von der in ψ 18, 36 die Rede iſt, macht er mit einer Bemerkung zum erſten Verſe der Geneſis verſtändlich: Ein irdiſcher Gebieter nennt zuerſt ſeinen Namen, dann ſeinen Titel, N. N. augustalis, N. N. προστάτης; Gott aber erwähnt zuerſt ſein Werk, die Schöpfung, dann ſeinen Namen [4]). — Polemiſche Spitze gegen den Gnosticismus hat der Anfang von Ben Azzai's Aeußerung über die Opfer. Er bemerkt, daß bei den Opfergeboten nicht einer der Gottes Macht bezeichnenden Namen: אל אלהים יי צבאות, ſondern der Gottes ewige Güte bezeichnende Name, das Tetragrammaton, gebraucht ſei, um den Irrgläubigen, Minim, keinen Anlaß zu

---

[1]) Sifrâ ib., 4 b, wo R. Abraham b. Davids Commentar die richtige Leſeart ר' שמעון בן עזאי (ſtatt ר' שמעון) hat. In Sifrê zu Num. 12, 8 (§ 103) iſt als Autor genannt: ר' שמעון התימני, und er hat gerade die Anſicht, welche in Sifrâ Akiba zukommt und umgekehrt.

[2]) S. oben S. 361**.

[3]) Mech. zu Exod. 12, 1 (2 a b). Nach Ben Azzai iſt מנוחה Jer. 45, 3 und גדולות ib. v. 5 im Sinne von Prophetie zu verſtehen, jenes nach Num. 11, 16 (ותנח) und II Kön. 2, 15 (נחה), dieſes nach II Kön. 8, 4 (הגדולות), Jer. 33, 3 (גדולות).

[4]) Gen. r. c. 1, nach einem ähnlichen Satze von Akylas, tradirt von Juban. S. auch Schocher tob z. St. Tanchuma בי תשעה.

geben, ihre Lehren biblisch zu begründen [1]). Damit kann nur die Lehre der Gnostiker gemeint sein, wonach der die Opfer und ähnliche Gebote enthaltende Theil des Gesetzes nur von einem besonderem Gotte herrühren konnte, vom Demiurgos, der nur gerecht, nicht gut sei [2]). Unwürdige Vorstellungen von Gott will Ben Azzai in den darauf folgenden Sätzen über die Opfer abweisen. Er weist darauf hin, daß bei dem größten, wie bei dem geringsten Opfer gesagt ist: „zum wohlgefälligen Dufte"; er verweist auf Sätze im 50. Psalm (v. 12 und 13) und stellt auf Grund von Lev. 22, 29 den Satz auf: „Ich heiße euch nicht opfern, damit ihr saget: Ich will Gottes Willen thun, damit er meinen Willen thue! Nicht um mir zu Willen zu thun, opfert ihr, sondern euch selbst zur Befriedigung" [3]).

---

[1]) Sifrê zu Num. 28, 8 (§ 143): בא וראה בכל הקרבנות שבתורה לא נאמר בהם לא אלהים ולא אלהיך ולא שדי וצבאות אלא יו"ד וה"י שם מיוחד שלא ליתן פתחון פה למינים לדרוש; im Ausdruck etwas verschieden Menachoth 110 a. In Sifrê zu Lev. 1, 2 ist als Autor des Satzes: כל מקים שנאמר קרבן אשה ריח ניחוח ליי ה"א שלא ליתן פ"ם למינין לדרוש R. Jose (b. Chalafta) genannt, Akiba's Schüler, der besonders stark in der Polemik war und Ben Azzai's Satz zu dem seinigen macht.

[2]) S. Dieftel, Gesch. des Alten Testamentes, S. 67.

[3]) Sifrê a. a. O., Mech. a. a. O. Die Version des Talmuds ist vollständiger und genauer als die der Sifrê. Der Schlußsatz lautet: לא אמרתי אליכם וזבחו כדי שתאמרו אעשה רצוני ויעשה רצוני לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים שנאמר לרצונכם תזבח.

Notiz.

Zur Geschichte der deutschen Juden im sechzehnten Jahrhundert.

Von

Dr. Louis Neustadt in Breslau.

Die beiden folgenden Urkunden enthüllen zwei traurige Episoden in der Leidensgeschichte der deutschen Juden, ihre Vertreibung aus Franken und Böhmen. Aus dem letztgenannten Lande wurden sie im Jahre 1542 gewiesen; diese Thatsache ist bekannt, wir haben für dieselbe manche, allerdings zum Teil sich widersprechende Berichte, hebräische und deutsche, und ich verweise hierfür auf die Besprechung bei Graetz, der die Literatur zusammenstellt (IX, 328 ff.). Ich füge nunmehr den officiellen Wortlaut des Ständebeschlusses zu den bisherigen Quellen.

Nicht so steht es mit der anderen chronologisch vorangehenden Vertreibung der Juden aus Franken im Jahre 1515. Aus dem Anfang des sechzehnten Jahrhunderts sind uns zwar eine Reihe von Judenverfolgungen in einzelnen fränkischen Städten bekannt, jedoch nicht die hier zum Vorschein kommende Ausweisung aus den ehemaligen Fürstenthümern Ansbach und Bayreuth, welche damals die fränkische Linie des Hauses Brandenburg regierte. Dies Edikt ist eine der ersten Regierungsmaßregeln des Markgrafen Kasimir, welcher kurz vorher im Februar 1515 in Gemeinschaft mit seinem jüngeren Bruder Johann seinen Vater Friedrich zur Abdankung genötigt hatte. Die Verordnung trägt an der Spitze auch den Namen des zweiten Bruders Georg, wie alle amtlichen Regierungserlo[illegible] nach [illegible]ronung des

[redacted]ters bis zum Tode Kasimirs (21. Sept. 1527) gemäß der Thronfolgeordnung des alten Friedrich, welche die beiden ältesten Brüder mit der Nachfolge betraute (Neustadt, Markgraf Georg von Brandenburg als Erzieher p. 4 Anm. 3). Aber Georg hatte keine Kenntniß von diesem Vorgange. Er war zur selben Zeit am ungarischen Hofe in Geschäften seines Oheims, des Königs Wladislaw II v. Ungarn (Neustadt, Aufenthaltsorte des Markgrafen Georg v. Brandenburg im Archiv für Oberfranken XV, 3 p. 233). Wir können hinzufügen, daß diese Vertreibung auch nicht nach seinem Willen war. Einer seiner ersten Schritte war es nach alleiniger Uebernahme der Regierung im Jahre 1528 den vertriebenen Juden die Rückkehr in ihre Heimath zu gestatten (Graetz, Gesch. d. Juden X, 266 Anm. 3); und er hat diese Erlaubniß trotz des Drängens der Stände Zeit seines Lebens nicht wieder zurückgenommen (Lang, Neuere Gesch. v. Bayreuth II, 119 f.).

I.

1515 April 26 [Ansbach].

Die Markgrafen Kasimir und Georg von Brandenburg erlassen einen Befehl zur Ausweisung der Juden aus den Fürstenthümern Ansbach und Bayreuth.

Kasimir und Georg als die eltesten gebrudere von gotes gnaden marggrafen zu Brandenburg etc.

Unsern grus zuuor lieben getreuen. Nachdem uns von euch und andern unsern undertnanen auff jungst gehalten landttag zu Ba[ie]rsdorff manicherlai beschwerung der juden halben, so biszher ettlich zeyt in unsern furstenthumben gewest, auch etwa vil artickel von inen

wider ir gegeben freihait gehandelt furbracht sind, darauff durch gemaine landtschafft beschlossen ist, das die juden nachvolgender masz geurlaubt werden sollen, bevelhen wir euch, das ir allen juden, die bei euch in unserm ambt wonen, sagen n. daran sein wollet, das sie zwischen hie n. weihenachten (Dec. 25.) nechtskunftig ausz unserm furstenthumb und landt ziehen und mitler zeyt nyemandt nichtz mer leihen, sunder allein ire alte schulden des haubtgeuts on einich gesuch oder wucher, das auch kein wucher zu haubtgut gemacht sey, einbringen, darczu ir inen doch auff gutte rechte redliche rechnung vor euch dem amptman, castner, vogt und zwaien ausz dem rate und der gemeind zuthun getreulich hilffen, ir sollet auch ernstlich verfugen und daran sein, das kein jud von statten gelassen werd, der sey dann zuuor mit uns allen unsern underthanen und verwandten entlich und genntzlich vertragen, und welicher jud zwischen hie und weihenachten etwas weiters hinleihen wurd, dem soll derselben newen schulden nit verholfen, und ob sich ainicher oder mer juden hinder die vom adel oder bey unsern furstenthumben und landen gesessen begeben wurden, der oder dieselben juden sollen in unsern furstenthumb und landen nit hegelaytett, beschutzt noch beschirmt werden, auch kains unsers glaits, schutz noch schirms empfengklich noch genieszlich sein

Und dieweil man gemelten juden allain das haubtgut vor geliehener schulden beczalen und weytters hinlehens nit gestatten, oder so sie hieruber was hinliehen, desselben nit verhelffen, soll inen der zinss, so sie uns zu Sant Mertinstag (10. Nov.) fellig, aus gnaden nachgelassen und allain der zinsz auff Walpurgis (Mai 1.) von inen genommen werden; das wollet also allen juden auch verkunden sich entlich darnach wissen zerichten und sie mit-

ler zeyt mit keiner vorgewaltigung beschweren noch jemands verhengen, auch wann sie, wie obsteet, mit uns und den unsern vertragen sind, nach irer gelegenheyt bisz an aine yeden gewarsam unverhindert ziehen lassen, darann geschicht unser ernstlicher wil und meynung. Datum am Donnerstag nach misericordia domini anno etc. XV to.

Unser beuelich und meynung ist auch, das ir den juden vor bestimpter zeyt nit allein hinweckziehen verbietet, sondern auch nit gestattet ir hab und gut weder heimlich noch offentlich zuuerendern, hinweckzuschicken noch zethon, sie sein dann vor mit uns und allen unsern verwandten und underthan gar und gentzlich vertragen, das bestellt also uffs aller vleissigst und zeigt es den juden an, verlassen wir uns ernstlich zu euch. Datum ut supra.

Gleichzeitige Abschrift im Königl. Kreisarchiv zu Bamberg no. 1929 fol. 32.

II.

1542 Mai 4 Prag.

Beschluß der böhmischen Stände zur Ausweisung der Juden.

Dise artikel sint gehandelt worden an gemeinem landtag in gegenwurtikeit kgl. mt. auf dem Preger schloss im jar 1542 am Dornstag nach Sanct Sigmundstag (Mai 4), darein alle drei stende des königsreichs zu Behemen bewilligt haben.

Erstens, was die juden belangend ist, wihe denn an vergangnem landtag von kgl. mt. auf beger aller drei standt auf dem königreich Behemen ausgeheischen sint, und dasselbig soll neben andern artikeln in die landtaffel

beschrieben werden, n. kgl mt. hat es bei dem lassen bleiben, also das dyselbigen iuden weiter in bemeltem königreich von nimandes auf allen dreyen stenden derliden (= gelitten), aufgehalden noch eingenumen sollen werden zu ewigen zeiten Wo sichs aber begebe, das irgents ein jud in disem königreich, es sei under weme oder wo es wolle, begriffen wurde, nach Sant Johannes tag des teuffers (Juni 24.) schirkunfftig, der selbige jud soll pald an dem hals gestrafft werden, ausgenumen dy juden, weliche von kgl. mt. geleyt haben, bis auff Sant Gorgentag (April 24.) schir zukunfftig im lande zu bleiben; und dyselbigen juden sollen mit nahmen angezeigt und under gemeinem volk ausgerufft werden.

Derhalben das dy selbigen juden alle schuld, die dy juden haben, es sey, welicher jude es wolle, die do schuld im land haben einzumanen und auch wider zu bezalen, wem sy schuldig sint, und alle juden sint pflichtig vor Sant Johanns tag des tenffers (Juni 24.) alle ire schuld, bey weme sy die haben, beschriben und eingezeichet zugeben dem obersten herren hoffmeister im königreich zu Behem. Wo sy aber das nicht tethen und der zeidt nach Sanct Johannes tag des teuffers schir zukunfftig irgents auff eine schuld wolden auftreten und einmanen, das denselbigen juden von nimandes kein recht soll geholfen werden.

Gleichzeitige deutsche Uebersetzung des böhmischen Textes. Beide abschriftlich im Breslauer Stadtarchiv EEE 573 b.

Abhandlungen.

Exegetiſche Studien zu den Salomoniſchen Sprüchen.

(Fortſetzung.)

Zweite Sammlung.

Mit Cap. 10 beginnt bekanntlich eine lange Reihe von Verſen, von denen ſelten mehrere einen logiſchen Zuſammenhang haben. Im hebräiſchen Texte iſt dieſe Sammlung richtig von der vorausgehenden durch die Aufſchrift משלי שלמה geſchieden, die im Griechiſchen und Syriſchen fehlt.

X V. 2 וצדקה תציל ממות iſt im Grunde auffallend; denn der Spruchdichter konnte ſich doch die Thatſache nicht verhehlen, daß auch Gerechte dem Tode erliegen. Man muß aber V. 11, 4 hinzudenken, wo derſelbe Halbvers wiederholt iſt, voran aber ביום עברה geht, d. h. bei einer allgemeinen Kataſtrophe verſchonet der Tod den, welcher der Gerechtigkeit huldigt. Es iſt derſelbe Gedanke wie Hiob 5, 6 fg. בשש צהות יצילך ובשבע לא יגע בך רע. Dieſen Gedanken hat Ezechiel weitläuftig ausgeführt (14, 13—21). Wenn viererlei Strafgerichte über Menſchen verhängt ſind, Krieg, Hungersnoth, wilde Thiere und Peſt, ſo werden nur ſolche davon verſchont, welche gleich Noa, Daniel und Hiob gerecht ſind.

Ewald, der in 12,28 wunderlich den Unsterblichkeitsgedanken gefunden, hat unsern V. mißverstanden. Im Buche Tobit wird dieser Vers schon agadisch gedeutet; unter צדקה wird Almosen verstanden und unter Tod das Geenna (vgl. Monatsschr. Jg. 1879 S. 451). Auch der Talmud hat diese Auffassung, aber dabei doch die richtige, daß der Tod rette von מיתה משונה.

V. 3 והות רשעים יהדף. Die Ausll. hätten sich nicht so sehr abzuquälen gebraucht, um das Wort הות hier zu erklären, wenn sie die Versionen beachtet hätten. P. hat dafür וקנינא, d. h. וְהוֹן.

V. 4 ראש עשה ··· S. und P. lesen רֵשׁ Armuth *πενία*, es ist eine so eigene Construction, in welcher der Dativ elliptisch erscheint, wie 13 ריש וקלון פֵּרַע מוסר = לְפֹרֵעַ; 15,15 וטוב לב משתה תמיד = לטוב לֵב, also hier לעשה כף רמיה.

V. 6 ברכות לראש צדיק ופי רשעים יכסה חמס. Die beiden antithetisch sein sollenden Vershälften haben weiter keine Beziehung zu einander, als daß in der einen der Gerechte und in der andern der oder die Frevler genannt sind. Außerdem ist die letzte Vershälfte in V. 11 wiederholt, und da paßt sie recht gut als Antithese zur ersten Hälfte. Ich will versuchen, einen Sinn herauszubringen. Zunächst ist zu bemerken, daß S. für ברכות haben *εὐλογία κυρίου*, also ברכת ה׳, und diese Ergänzung ist zum richtigen Verständniß erforderlich. Es ist richtig bemerkt worden, daß, da das י׳ abbreviatorisch für den Gottesnamen gesetzt zu werden pflegte, es wegen seiner Winzigkeit von Copisten übersehen werden konnte. Ferner ist zu erwägen, daß S. hier יכסה חמס ganz anders übertragen, als in V. 11. Hier *στόμα δὲ ἀσεβῶν καλύψει πένθος ἄωρον* und dort *καλύψει ἀπώλεια*. Der Vertent hatte also hier einen andern Text vor sich. Aber wie hat er gelautet? *πένθος*, Kummer, Trauer kann חמס nicht bedeuten, auch nicht wenn das Adject. *ἄωρον*

dazu genommen wird, was übrigens verſchrieben ſein ſoll für ἀθρόον. Höchſt wahrſcheinlich iſt hier ופי verſchrieben für וּפְנֵי wie ſonſt (vgl. Comment. zu Pſ. S. 174), und יכסה iſt Prädikat zum Subjekt ה׳ im erſten Halbv. Nun entſteht die Frage, was für חמס zu ſetzen wäre, damit es einigermaßen ſich mit πένθος decken ſoll. Etwa חֶסֶר, im Sinne von Schande? Oder חרפה? Jedenfalls iſt hier der Halbv. verſchieden von V. 11 b nicht ופי רשעים, ſondern ופני רשעים יכסה · · · als Objekt.

V. 7. ושם רשעים ירקב. Ein Name kann nicht faulen. Daher richtig zu l. יוּקַב, „wird verflucht" (ſo Abr. Krochmal).

V. 8 חכם לב יקח מצות ואויל שפתים ילבט. Auch hier iſt keine Antitheſe herauszuleſen. Ferner iſt מצות abſolut unverſtändlich. Was für ein Gebot? V. 6, 23 ſteht es zwar ſcheinbar ebenfalls abſolut כי נר מצוה, allein voraufgeht V. 20 מִצְוַת אביך. Und V. 13, 13 ויֵרא מצוה kann nicht als Stütze dienen, da es ebenfalls räthſelhaft iſt. Um a zu verſtehen, muß b, ſcheinbar noch ſchwieriger, erklärt werden. Schwierig macht ihn das Wort יִלָּבֵט, aber nur nach der Einbildung der Alltagsausleger, welche bei einem dunkeln Worte ſchnell nach dem Arabiſchen und Syriſchen und ſonſt noch greifen. Nun hat zwar לבט im Arabiſchen und Syriſchen eine verſchiedene Bedeutung; aber die Ausll. haben als Nothbehelf einen Mittelbegriff herausgekünſtelt und conventionell fixirt: es bedeute praecipitare, „ſtürzen", alſo im Paſſ. „geſtürzt werden". Aber die Verſion hätte ſie darauf führen können, daß es eine ganz andere Bedeutung hat. Hier haben P. und T. מתתאחד, d. h. „feſtgehalten" und in Hoſea 4, 14 S. höchſt auffallend ועם לא יבין ילבט אם ונט συνεπλέκετο μετὰ πόρνης, „verſchlungen mit einer Buhlerin". Für Beides paßt das Verbum יִלָּכֵד. Aber worin wird der Thor verſtrickt? Das giebt der erſte Halbv. Man muß nämlich da entſchieden leſen מַצּוֹת ſt. מִצְוַת,

„Streit, Haber“. So auch Dyſerinck; nur erklärt er לקח „wegnehmen Streit“. Aber לקח hat dieſe Bedeutung nicht. Man muß ſich ſchon entſchließen zu leſen יִרְחִיק „entfernen“ oder ירחק ſt. יקח, alſo חכם לב יִרְחַק מִמְצוּרוֹת, „hält ſich fern vom Streit“, aber der Thor an Sprache, wird bei einem Streit verſtrickt, feſtgehalten. ילכד ſt. ילבט. Ebenſo in Hoſea. Eine Wurzel לבט exiſtirt im Hebräiſchen nicht.

V. 9 ומעקש דרכיו יודע giebt keinen Sinn, zu l. יִרוֹעַ wie 11, 15; 13, 20. An der letzten St. haben ebenfalls wie hier γνωσθήσεται, alſo geleſen יודע, P. hat aber richtig נבאש לה.

V. 10 קרץ עין יתן עצבת ואויל ... ילבט. Zum zweiten mal derſelbe Halbvers wie V. 8 und wieder kein logiſcher Gegenſatz. Ueber ילבט o. S. 195. S. und P. hatten hierfür einen andern Text. ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παῤῥησίας εἰρηνοποιεῖ, ודמכם גלאית עבד שלמא; nur das Targum, das ſonſt ſich vom Syrer abhängig zeigt, hat hier den hebräiſchen Text. Der griechiſch-ſyriſche Text würde zurücküberſetzt lauten: ומוכיח אל פנים יעשה שלום, nicht wie Ewald es giebt מוכיח בשפתים. Der Halbv. der mit ילבט ſchließt, iſt von V. 8 hinuntergerathen und hat den urſprünglichen verdrängt.

V. 11 ופי רשעים יכסה חמס iſt nicht verſtändlich; denn der Mund bedeckt nicht die Schlechtigkeit, ſondern ſprudelt heraus ופי ... יביע רעות 15, 28. Schlechtigkeit, die ein Böſer ausführen will, verbirgt er im Herzen (Hiob 31, 33 למטן בחבי עוני leg. בְלִבִּי). Eher dürfte zu leſen ſein יִבְטֶה חמס = יבטא. Es iſt noch gar nicht ſo gewiß, daß der Stamm בטא „unüberlegt ſprechen“ bedeutet; denn ויש בטוי כמדקרות kann auch einfach bedeuten: „ein Wort ausſprechen“ und 12, 23 אדם ערום כסה דעת hat einen ganz andern Sinn, vgl. w. u. Alſo hier iſt ופי Subjekt in V. 6 b dagegen Objekt = פִּי.

V. 14 חכמים יצפנו דעת ופי אויל מחתה קרבת haben die Ausll. mißverſtanden. צפן bedeutet hier nicht „verbergen, ſparſam

damit umgehen", oder gar (nach Ewald) „tief verbergen", sondern, hegen die Erkenntniß wie einen Schatz wie Ps. 119, 11 בלבי צפנתי אמרתך, Hiob 23, 12 צפנתי אמרי פיו, und in demselben Sinne Malachi 2, 7 ישמרו דעת (ähnlich Raschi und Ibn-Esra). Es dürfte nicht dafür gesagt werden יכסו דעת, denn das würde bedeuten „verhüllen", nicht offenbar werden lassen. Außerdem muß man noch zur Parall. in b פי in a ergänzen שפתי חכמים, und wie öfter mit der dritten Person Plur. Mascul. statt Femin. [1]). Den letzten Halbvers haben die Ausll. eben so verkannt, als wenn der Mund des Thoren ein „naher Einsturz" wäre! Man braucht ja nur die Parallel-Verse anzusehen, um den rechten Sinn zu finden, 18, 7 פי כסיל מחתה לו ושפתיו מוקש נפשו, und noch deutlicher 13, 13 פשק שפתיו מחתה לו. Mag nun מחתה bedeuten Schrecken, oder Unglück" = שבר, συντριβή, so will es doch sagen, wenn der Thor seinen Mund unüberlegt, wie er ist, weit aufthut, spricht, so gereicht es ihm zum Unglück. Daher muß auch hier ergänzt werden מחתה קרבה לו, und פי Concret pro Abstracto: die Sprache. Nicht zu übersehen ist die Uebersetzung der S. für אויל προπετὴς, d. h. das voreilige Sprechen. Sollte sie gelesen haben נבהל statt אויל? Es würde jedenfalls hier gut stimmen.

V. 16 תבואת רשע לחטאת. An der Erklärung dieses Halbv. kann man so recht die Deutelei der Ausll. erkennen. לחטאת in seiner gewöhnlichen Bedeutung paßt nicht; so erklärt es der Eine „zur Büßung" (Hitzig), ein Anderer oder mehrere Andere, „zum Falle, Unglück" (Umbreit). Ewald bleibt bei dem einfachen Wortsinne, aber er fügt aus eigener Machtvollkommenheit hinzu „nur zur Sünde". Wo bleibt aber die Antithese

[1]) Im späteren Hebraismus ist die 3te Person Femin. wenig gebraucht.

zum ersten Halbv.? Diese wird einfach gewonnen, wenn man לַמָּוֶת liest statt לחטאת, nämlich פעלת צ׳ לחיים תבואת רשע למות, wie 11, 19 צדקה לחיים ··· רעה למותו ···. Man muß mit Blindheit geschlagen sein, um nicht auf diese Emendation zu kommen. Ob nicht auch in 21, 4 נר רשעים חטאת zu l. מָוֶת?

V. 17 אֹרַח לחיים. Ewald's nonsens sei nur vorübergehend bemerkt: „Der Wanderer zum Leben". Im Grunde ist es eine Brachylogie: wer Belehrung bewahrt, ימצא, findet den Weg zum Leben, wer sie verläßt: מתעה S. πλανᾶται, Hitzig und Andere haben hin und her gerathen מְתָעֶה, מִתָּעֶה; es ist einfach Niphal נִתְעָה, das auch von diesem Stamme gebraucht wird: „verirrt sich", (nämlich beim Suchen des Weges zum Leben). Die Verwechselung von מ mit נ ist öfter.

V. 18 מכסה שנאה שפתי שקר ist nicht ganz verständlich, selbst wenn man zu מכסה logisch ergänzt als למכסה, wie oben S. 194 zu 10, 4, oder wenn man suppliirt איש שפתי שקר; denn die Antithese tritt nicht markirt genug heraus. Textuell und gedanklich falsch ist Ewalds Erklärung: „Lippen des Gerechten verbergen den Haß" mit Berufung auf S. χείλη δίκαια. Gerade hier consultirt Ewald die LA. der S., die er sonst vernachlässigt, hier, nachdem schon die LA. δίκαια als eine Corruptel erkannt worden ist, statt χείλη δόλια. Die griechischen Vertenten hatten also unsern Text vor sich.

V. 20 לב רשעים כמעט ist außerordentlich dunkel, zumal es als Gegensatz steht zu כסף נבחר. Es ist spaßhaft, wie die Ausll. das Wort מעט, auf das es hier besonders ankommt, pressen, um den Sinn herauszubringen: nichts werth. Ich denke das כ comparationis dabei dürfte eher den Sinn enthalten, etwas mehr als wenig. Die Uebersetzung der S. ἐκλείφει, etwa נִמְעָט ist gewiß unrichtig, da zum Parallelismus כסף

ein Subſtantiv erforderlich iſt. P. hat dafür ein ſolches מרתא הו, was verſchrieben im Targ. מחרצא lautet. Aber „Bitterkeit“ paßt auch nicht. Ob nicht dafür zu leſen מדרדרא, oder מדרא? Dieſes bedeutet eine Art Lehm oder Thon, Scholle, gelbliche, ockerfarbige Erde, das im Arabiſchen, Syriſchen und auch im Sifra und Talmud vorkommt (Sifra, עפר אפילו מדר, Aboda Sara 75 b מנא דמדרא leg. דמדרא, (vgl. Levy neuhebr.-talm. Wb. III, 32, 242 und Fleiſchers Anmerkung S. 317). Etwas dergleichen „farbige Erdmaſſe“ ſcheint כמעט zu bedeuten.

V. 21 שפתי צדיק ירעו רבים ואויליהם בחסר לב ימותו, „weiden“? ſollen die Lippen weiden? P. hat מרחמנין, d. h. יִרְצוּ, an den Lippen (der Sprache) des Gerechten gewinnen Viele, aber die Thoren בחסר לב — S. ἐν ἐνδείᾳ, d. h. בחסר לחם „an Mangel kommen ſie um“. Auch 12, 11 ומרדף רקים חסר לב, muß nothwendig geleſen werden בחסר לחם gleich 28, 19 ומרדף רקים ישבע ריש.

V. 23 וחכמה לאיש תבונה iſt ſo auffallend tautologiſch, daß man ſich nur wundern kann, wie ſich die Ausll. dabei beruhigen können. Vielleicht zu l. תִּפְרֹנָה, h e b t ſ i e a u f, nämlich ומה, „die Schandthat“ im erſten Halbv.

V. 24 יתן צדיקים ותאוה Ewald: „die Sehnſucht der Gerechten iſt g r ü n“. Wie grün! S. δεκτή, darin haben bereits Mehrere erklärt יִתַּן, doch beſſer יִתֵּן „wird gewährt“.

V. 25 וצדיק יסוד עולם P. als Verbum נחסימן שתאסודי. S. wiewohl falſch ἐκκλίνας σώζεται (יוצל), doch als Verbum. Daher zu l. יִסַּד עולם.

V. 30 צַדִּיק דרך, gewiß zu l. wie 13, 6 דרך — לְתֹם und Pſ. 50, 23 ושם דרך leg. וְתֹם.

V. 31 פי צדיק ינוב חכמה S. ἀποστάζει leg. יִבִּיעַ. Dazu paßt aber nicht die Antitheſe ולשון תהפכות תכרת. S. γλῶσσαι δὲ ἀδίκου, d. h. ולשון רשע תהפכות, bezieht ſich auf daſſelbe

Verbum יביע, ſtrömt aus. Das Wort תכרת ſcheint Dittographie von תתפכוח zu ſein.

V. 32 רצון ירעון, vielleicht zu l. יִרְיעוּן.

XI, 2 Parallele 18, 3 für a, und für b 13, 10, aber in der richtigen LA. חכמה ואת נועצים ſtatt ואת צנועים. Da der Stamm צנע nur hier und Micha 6, 8 הצנע לכת vorkommt, wo geleſen werden muß הכנע, ſo exiſtirt er überhaupt nicht im hebräiſchen Sprachgebrauch, eben ſo wenig wie der Stamm לכט.

V. 6 ובהותם בגדים, S. *ἐν ἀπωλείᾳ ἀυτῶν*, d. h. בְּהַוָּתָם.

V. 7 במות אדם רשע תאבד תקוה ותוחלת אונים אבדה. Einen geſcheidten Sinn hat noch kein Ausleger aus dem letzten Halbv. herausdeuten können. Ewald geſteht Anfangs die Verlegenheit ein: „Es will nicht gelingen, in dieſe 2 Glieder einen Gegenſatz des Sinnes zu bringen". Aber zuletzt, da er אונים als „Schmerz" erklärt (nach Hoſea 9, 4 לחם אונים, wo es aber Todtenklage bedeutet) beruhigt er ſich bei dieſem Nothbehelf und macht eine moraliſche Nutzanwendung davon, daß das Harren des Böſen nur ſchmerzlich ſei. Andere Ausll. geben anders geſchraubte Erklärungen. אונים Plur. von און „Ruchloſigkeit", תוחלת אונים, ruchloſe Erwartung, oder אונים Kraft. Das Wort אונים iſt hier aber entſchieden corrumpirt ſtatt בָּנִים, nicht bloß des Böſen Hoffnung, ſondern auch die ſeiner Kinder geht unter. בנים ohne Pronomen wird auch in Spr. gebraucht. Der Sinn iſt wie Hiob die Sachparallele Hiob 18, 17—19.

V. 12 בז לרעהו חסר לב ואיש תבונות יחריש. Wie völlig nichtsſagend iſt dieſer Vers nach der vulgären Erklärung! Warum ſoll man ſeinen Nächſten nicht verachten, wenn er verächtlich iſt, und in wie fern wäre das Sinnesmangel? Und nun gar יחריש „ſchweigt"! Der Mann der Einſicht ſchweigt! Wozu ſchweigt er, oder wem gegenüber? Kurz, man weiß mit dieſem

Halbv, und ſeinem Correlat gar nichts anzufangen. Die Ausll. ſind aber genügſam, wenn ſie landläufige Wörter zu überſetzen haben. Sie weiſen zwar auf die Parallele 14, 21 בז לרעהו חוטא ומחונן עניים (עניים Ker.) אשריו, aber ſie wiſſen ihn nicht zu benutzen, noch die Diſſonanz zwiſchen den zwei Gliedern dieſes Verſes zu erklären, oder ſie behelfen ſich: Freund ſei der in Armuth Gerathene! וה דרכם כסל למו, kann man von ihnen ſagen. Aber gerade an der Parall.-Stelle haben S. *ἀτιμάζων πένητας*, haben alſo geleſen לָרָשִׁים ſt. לרעהו. Dadurch iſt die Symmetrie in dieſem V. wiederhergeſtellt, und auch unſerer Stelle geholfen, wo man ſelbſtverſtändlich ebenfalls בז לָרָשׁ oder לרשים leſen muß. Aber die Antitheſe im letzten HV. ואיש רחבונות יחריש muß noch geſucht werden, und dieſe findet ſich, wenn mann יְשַׁחֵר ſt. יחריש lieſt, „ſucht auf“, nämlich den Armen, vielleicht noch anzuhängen וישחרהו.

V. 14 באן תחבלות יפל עם S. *πίπτουσι ὥσπερ φύλλα*, d. h. יִבֹּל.

V. 16 ועריצים יתמכו עשר S. *ἀνδρεῖοι* P. עשינא zu l. חרוצים, iſt augenſcheinlich, und daher von mehreren Ausll. bemerkt worden.

V. 19 כן צדקה לחיים rathen die Ausll. hin und her, während nur einfach ein נ anzuhängen iſt כֵּן Particip. entſprechend מרדף der Antitheſe.

V. 21 יד ליד לא ינקה רע iſt dunkel. Läppiſch iſt aber die Erklärung: „Hand darauf“! als feſte Verſicherung. Denn in der Parall.-St. 26, 5 fehlt das רע dabei, d. h. das angebliche Subjekt fehlt. Zuträglich noch die Ueberſetzung von S. und P. hier und dort; „wer Hand in Hand legt“: *χειρὶ χείρας ἐμβαλών*, דמושט אידא על חברה. Der Gegenſatz iſt einigermaßen hergeſtellt, wenn man צדיקים נמלט וזרע mit S. lieſt וְזֶרַע צדקה *ὁ δὲ σπείρων δικαιοσύνην*.

V. 23 אך טוב iſt unverſtändlich, und davon hängt auch die Bedeutung von עִבְרָה in b ab, ob es als Subſtantiv oder als Verbum anzuſehen iſt *ἀπολεῖται* = אִבְרָה, andere *ἀπέρχεται* = עִבְרָה.

V. 24 וחשך מִישָׁר, „ſpart mehr als billig“ liegt nicht in dem usus linguae, und zu ergänzen יֵשׁ חשך wie S. erklären, gleibt מישר unerklärt. Ich möchte vorſchlagen וחשך מֵעַשֵּׂר, von Verzehnten.

25 ומרוה גם הוא יורא. Es iſt doch nicht zu überſehen, daß מרוה „erquicken“ bedeutet, folglich יורא verſchrieben für יִרְוֶא = יִרְוֶה, und doch leitet es Ewald von ירה ab „wer Regen ausſprengt, wird ſelbſt beſprengt“!

V. 26 יקבחו לאום. Das Prädicat im Plur. erfordert auch das Subjekt in derſelben Zahl, daher Aquila *φυλαί* Syro-Hexapla נלוטניהו שרבתא, auch S. *ἔθνεσι*. Zu l. לְאֻמִּים.

V. 27 שחר טו֑ב יבקש רצון. Subject und Prädicat ſind tautologiſch, was durch die ſyriſche Ueberſetzung draſtiſch frappirt רבעי טוב בעי צבונא, und außerdem iſt die Antitheſe incongruent. Ich möchte leſen יפיק רצון ſt. יבקש. Genau weiß man zwar bis jetzt die Etymologie von יפיק nicht; aber da es dreimal in den Sprüchen vorkommt, kann es auch das vierte mal gebraucht ſein im Sinne von „erlangen“.

V. 28. בטח בעשרו חוא יפל וכעלה צדיקים יפרחו. Ewald hat eine naheliegende Emendation gemacht יבל anſtatt יפל; aber in b וכעלה hat er wieder ſeine Unbeholfenheit im Emendiren bewährt. Er will geleſen wiſſen וּמַעְלָה, „immer höher“!! Aber viel näher liegt doch die Parallele 14,11 יפריח ישרים ואהל. Uebrigens kann man doch von einem Zelte nicht „blühen“ gebrauchen. So könnte man hier leſen וְכַאֲהָלִים, wie Aloe.

V. 29 עכר ביתו ינחל רוח, muß jedenfalls ינחיל geleſen werden, und nach P. in beiderlei Ueberſetzung noch mit dem

Zuſatze: לבניו, nämlich in einer Ueberſetzung: נשבוק לבנוהי und in der andern נפלג לבנוהי. Alſo: „wer ſein Haus in Unordnung bringt, vernächläſſigt, vererbt ſeinen Kindern Wind“. Auch der letzte Halbv. iſt richtig zu ſtellen ועבר הוא לחכם לב; aus הוא iſt nämlich geworden אוי, und das ל von לחכם dittographirt = אויל. Der Vers iſt alſo im Gedankengang abgerundet. „Wer ſein Haus zerrüttet, wird ſeinen Kindern Wind vererben und er ſelbſt wird Sklave werden“. Auch der folgende V. iſt in ſich antithetiſch abgerundet, und man braucht nicht zur Dislocation zu greifen, etwa 29 a mit 30 b und 29 b mit 30 a, zu verbinden, wie Ziegler, Dathe, Döderlein und nach ihnen Ewald thun, ohne dadurch einen beſſeren Sinn zu erzielen.

30 חיים · · · פרי צדיק, iſt wohl zu l. פי צדיק, wie 10, 11 פי צדיק מקור חיים und b ולקח נפשות חכם iſt allerdings nach S. und P. παράνομοι und עולא zu leſen חמס ſtatt חכם, aber zu vokaliſiren חָמָס, nicht wie Hitzig חֲמָס. Alſo der Gewaltthätige rafft hin נפשו „ſein eigenes Leben“. In נפשות iſt das ת wie dittographirt ת von חכם = חמס. Freilich hört dann auf לקח נפשות ein „Seeleneroberer“ zu ſein.

V. 31 הן צדיק בארץ ישלם אף כי erſcheint vollſtändig unverſtändlich, obwohl jedes Wort durchſichtig iſt. Es iſt nur erklärlich, wenn man das Wort כמעט hinzufügt, das S. und P. dabei haben: μόλις למחסאן, „kaum“. Dieſes Wort muß um ſo eher in ihrem Exemplar geſtanden haben, als die Vertenten trotzdem den Sinn nicht recht erfaßt haben, indem ſie אף כי wiedergeben durch „wo“ ποῦ φαινεῖται, איכא משתכח. Aber eben ſo nothwendig wie die Partikel כמעט iſt auch das Nomen בארץ, das in beiden Verſſ. fehlt. Aber anſtatt ישלם die Form im Kal zu ſetzen: יִשְׁלַם in der Bedeutung: unverſehrt, nicht beunruhigt, wohlbehalten, wie das griechiſche σῶς, salvus, vgl. weiter 13, 13. Daher griechiſch wieder-

gegeben σῶζεται, Passivum im Sinne von „unverletzt bleiben“. So ist der Sinn des Verses klar. „Wenn der Gerechte auf Erden kaum unversehrt bleibt, um wie viel weniger der רשע der Missethäter gegen Menschen und וחוטא der Sünder gegen Gott.

XII, 2 ואיש מזמות ירשיע, die Form מזמה wird in Prov. meistens in bonam partem gebraucht, „Ueberlegung, Plan“, für Schlechtigkeit dadegen זִמָּה, das wohl nicht von זמם derivirt. Daher wohl auch hier zu l. ואיש זִמּוֹת, das Verbum ירשיע geben P. und S. im Passiv. wieder נתחייב, S. zwar die unsinnige LA. παρασιωπηθήσεται, wird zum Schweigen gebracht. Lagarde hat aber richtig nachgewiesen, daß es verschrieben ist statt παρὰ θω (θεῷ) ἡττηθήσεται „wird beschuldigt“, also entweder zu l. יָרֵשָׁע oder יִרְשַׁע im Kal in dieser Bedeutung.

V, 6 ארב דם, leg. רָם, o. S. 148.

V. 7 הפוך רשעים ואינם. Ewald's schöne Auseinandersetzung von der effectvollen, moralischen Kraft des Infinitiv hier — wobei er selbstverständlich auf seine Grammatik verweist — ist leeres Gerede, da dann a mit b nicht symmetrisch wäre. Im b ist von einem Hause die Rede, so muß auch a dergleichen enthalten, wie 14, 11 בית רשעים ואהל ישרים. Also hier muß ebenfalls אהל ergänzt werden, und הפוך zu l. Particip. passiv. הָפוּךְ, wie P. hat נתהפכון, das Ganze הָפוּךְ אהל רשעים ואינו (die Verwechselung der Suffixe ו mit ם ist nicht selten). Der Gedanke ist wie Hiob 21, 28 איה אהל משכנות רשעים.

V. 9 טוב נקלה ועבד לו giebt bei aller künstlichen Interpretation keinen Sinn. Man lese וְצֶמֶד לו, der Niedrige hat ein Gespann Rinder, womit er sein Feld bebaut, er ist also besser daran, als ein vornehm Thuender, dem Brod mangelt.

V. 11 ומרדף רקים חסר לב, muß man um so eher חסר לחם lesen, als die Parallele 28, 19 dazu ישבע רש (o. S. 199). Das Wort ריקים hier und Parall. ist conkret: Leichtsinnige.

V. 12 חמד רשע מצוד רעים ושרש צדיקים יתן. Ein höchst schwieriger Vers, aber nicht unerklärlich, sondern emendationsfähig. Trotzdem daß S. חמד substantivisch geben: ἐπιθυμίαι, so ist es doch verbal richtig, wo es auch P. hat ראג. Aber מצוד muß in מצור, „Bedrängniß", emendirt werden. Dagegen ist רעים unhaltbar, dafür zu l. רָשִׁים, wie o. V. 11, 12 und 14, 21 רעהו = רש (o. S. 201). — יתן, hat bereits Ewald in איתן emendirt, aber es bedeutet nicht „dauert", wie er übersetzt, sondern ein fester „Felsboden", der nicht wankend gemacht werden kann. Das Ganze חמד רשע מצור רשים ושרש צדיקים איתן.

V. 13 בפשע שפתים מוקש רע. Hier ist bloß מוקש in נוקש zu verwandeln, S. ἐμπίπτει εἰς παγίδας, ebenso 29, 6 בפשע איש רע מוקש leg. נוקש, vgl. o. S. 198 נתעה st. מתעה.

V. 16 אויל ביום יודע כעסו. Daß das Wort ביום ohne Weiteres „alsbald" bedeuten soll, ist doch nur errathen. Die Vertenten S. und P., welche es an demselben Tage: αὐθημερὸν — בר־יומיה: wiedergeben, lassen vermuthen, daß sie gelesen haben ביומו; denn Deuteron. 24, 15 ביומו תתן שכרו übersetzen sie ebenso. — Statt יודע haben sämmtliche Versionen Activ יודיע S. ἐξαγγελλεῖ, Theodotion γνωρίσει, Symmachos δηλώσει, P. מודע. Und das giebt einen bessern Sinn. Der Thor thut seinen Unmuth (כעסו θυμόν) kund an demselben Tage, an welchem ihm etwas Unangenehmes passirt ist, der Kluge aber weiß sogar Schmach zu verdecken. In וכסה קלון ערום, ist ערום Subjekt, wie S. richtig haben.

V. 21 מרמה בלב · · · וליעצי שלום שמחה. Im Leben bilden מרמה und שמחה keinen Gegensatz. Vielleicht zu l. אמונה.

V. 21 לא יאנה לצדיק כל און, daß dem Gerechten kein Unheil zustößt, ist ein wunderlicher Optimismus, der täglich dementirt wird. S. und P. haben aber dafür: „es gefällt, ziemt nicht. οὐκ ἀρέσει — לא שפיר, d. h. לא נָאוֶה st. יאנה, und כל hat hier irgend welche, ὀνδὲν ἄδικον, מדם דעתא.

V. 23 אדם עורם כסה רעת, es kann unmöglich bedeuten, daß ein kluger Mann mit Erkenntniß zurückhält, wie die Ausll. annehmen, denn ein ſolcher müßte ſie gerade laut verkünden — תכמות בחוץ תרונה! Und identiſch mit יצפני רעת (o. S. 197) kann es nicht ſein. S. und P. haben gar dafür die ſeltſame Ueberſetzung כִּסֵּא θρόνος αἰσθήσεως בורסיא הוא דידעא. So auffallend dieſe Deutung iſt, ſo ſcheint ſie gerade die richtige zu ſein. Denn nicht zu überſehen iſt das Unſymmetriſche in dieſem V. Kann zu לב כסילים die Antitheſe ſein אדם עורם? Und dann: das Herz ſoll ausrufen Thorheit? Das Herz hat keine Sprache. Lieſt man כִּסֵּא ſtatt כִּסָּה, ſo läßt ſich ein Sinn erzielen; nur muß man zu אדם ergänzen שְׂפָתַי oder שפתי. Die Lippen des Klugen ſind ein Thron der Erkenntniß. Iſt כסה = כסא ein Subſtantiv, ſo erfordert der Gegenſatz in b ebenfalls ein ſolches, und יקרא אולת kann dann nicht richtig ſein. Ob zu l. מקוד אִוֶּלֶת? Weiterhin iſt מקור gar in מוסר corrumpirt.

V. 25 ראגה בלב איש ישחנה ודבר טוב ישמחנה. An ſich iſt der V. verſtändlich, nur die Incongruenz iſt ſtörend, daß zu ראגה Femin. das Prädic. Mascul. ישחנה, und לב, das ſonſt durchweg Mascul. iſt, hier ſuffix Femin., hat ישמחנה . . . ישחנה. Ewald, der Grammatiker, ſetzt ſich über dieſe Kleinigkeit hinweg: ראגה könne männlich und לב weiblich gebraucht werden! Hitzig fügt, um die Congruenz einigermaßen zu retten, יָ ein!!! Soll in dieſem Verſe bloß eine allgemeine Erfahrung ausgeſprochen werden, daß: „der Kummer das Herz niederbeugt und ein gutes Wort es erfreut“? Das wäre eine Trivialität. S. haben aber noch einen beachtenswerthen Zuſatz: φοβερὸς λόγος καρδιᾶν . . . ἀνδρὸς δικαίου, alſo Kummer im Herzen eines Gerechten, frommen Mannes. Dann könnte die Auffaſſung des Verſes juſſiviſch ſein, wie ihn der Talmud aufgefaßt hat (Joma p. 75 a und Parallel): „ſoll es niederbeugen, ſoll es erfreuen“. Dann iſt die Congruenz

hergestellt. Das Suffix in ישחתה bezieht sich auf ואנה und ישחתה zu l. ישחתם, auf לב bezogen.

V. 26 יתר מרעהו צדיק ודרך רשעים תתעם ist höchst schwierig, und selbstverständlich wird er verschieden ausgelegt. Die Schwierigkeit liegt im ersten Worte יָתֵר. Die Etymologie von תור ist unglücklich, da dieses, mit שור zusammenhängend, „aus-schauen, auf den Weg, auskundschaften" bedeuten, aber nicht den Weg führen. S. haben *ἐπιγνώμων*, das bedeutet auch „Aufseher", dafür ist ein hebräisches Wort נֹטֵר. Also hier יתר verschrieben, י für נ und ת für ט. Richtig erklärt ist מרעהו Plur. (defective י). Also der Gerechte ist ein נֹטֵר, Aufseher, Verhüter vor Schaden für seine Freunde. Wenn man im Griechischen liest *ἐπιγνώμων δίκαιος ἑαυτοῦ φίλου* (st. *φίλος*), so ist der hebr. Text richtig wiedergegeben, bis auf das Eine, daß der Vertent מרעהו als Singul. angesehen hat. Richtig, nur frei giebt P. den Sinn wieder וזיקא מלך מלכא מבא לרחמה, der Gerechte giebt seinem Freunde einen guten Rath. Dazu paßt die Antithese in b. תתעם bezogen auf die Freunde, und דרך bedeutet der Gang, das Verhalten. In S. ist dafür von den viererlei Uebersetzungen nur die zweite in den recipirten Text aufgenommen: *ἡ δὲ ὁδὸς τῶν ἀσεβῶν πλανήσει αὐτούς*.

V. 27 לא יחרך רמיה ציד, selbstverständlich ist vor רמיה ausgefallen איש, wie Daniel 9, 23 von חמדות fehlt איש gegen 10, 11; 19. — Der Ungelenkigkeit in der Construction in b והון אדם יקר נחרץ läßt sich vielleicht abhelfen, wenn man vokalisirt וַחֲרוּץ, und dieses als Abstractum ansieht, wie von שבולה — Abstract. שִׁבֹּלֶת.

V. 28 ודרך נתיבה אל מות bleibt trotz aller Manipulationen unverständlich, wenn man nicht liest ודרך תעבה; dann fällt allerdings die „Unsterblichkeit" weg, an welche sich Ewald krampfhaft anklammert. Statt אֶל zu vokalisiren אַל.

(Fortsetzung folgt.)

Jehuda Halewi und die Lehre von der Ewigkeit der Welt.

Ein altes Mißverständniß

beleuchtet

von

Prof. Dr. David Kaufmann.

Ich habe nie recht daran glauben mögen, daß Juda Halewi die Lehre von der Ewigkeit der Hyle als mit dem Judenthume verträglich solle erklärt haben. Wie wir bei einem Freunde, den wir zu kennen meinen, gewisse angebliche Aeußerungen von vornherein als unmöglich und erfunden zurückweisen, so empfand ich hier mit subjectiver Gewißheit: Das kann Juda Halewi nicht gelehrt haben. Sollte dem Manne, vor dessen durchdringendem Seherblicke das Wesen des Judenthums unverhüllt und offen bis in alle Falten dagelegen haben muß, nicht vor Allen die Erkenntniß aufgegangen sein, daß der Glaube an die Geschaffenheit der Welt, wie es Maimûni II, 27 rund und klar als Kanon ausgesprochen hat, einen Fundamentalsatz unserer Lehre bildet? Und doch hat man an die achthalbhundert Jahre das in seinem Munde Unglaubliche ihn behaupten lassen, wohl oder übel mit der Behauptung sich abgefunden und endlich wie an eine unabänderliche Thatsache sich daran gewöhnt. Die Worte in Juda Ibn Tibbon's hebräischer Wiedergabe des Kusari I, 68 ließen eben keine andere Deutung zu, und so mußte eben Juda Halewi sagen, was sein Uebersetzer ihn sagen ließ. Von Chasdai Crescas III, 1 c. 5 bis auf S. Sch. Simchowitz' Positivismus im Mosaismus p. 30 hat

man ungeprüft und unbezweifelt den Satz wiederholt, daß der Kusari die platonische Lehre von der Weltewigkeit als religiös unbedenklich oder gar — mit einem geschmackvollen Ausdrucke — ungefährlich bezeichnet habe. Und selbst diejenigen, denen das Gewissen geschlagen, haben zu einem kritischen Zweifel sich nicht aufzuraffen vermocht. Cassel's p. 49 n. 1 beschwichtigt sich mit der Bemerkung, es sei dies eine „vom Standpunkte des Autors befremdliche Concession, deren volle Bedeutung und Consequenzen er sich nicht ganz klar gemacht zu haben scheint", als gehörte Juda Halewi zu den Clienten, bei denen ihr Advocat einen Mangel an Intellect als Milderungsgrund anzuführen versuchen dürfte. Schmiedl (Studien p. 169) scheint vollends ein Kusariexemplar besessen zu haben, in welchem der Autor sich zur Stütze seiner Aeußerung auf „einen der talmudischen Lehrer" beruft, wovon in unseren Ausgaben Nichts zu finden ist. Und da Drucke und Handschriften keine Erlösung aus dieser Noth bieten, so mußte ich, wenn ich mich an der Stelle nicht vorbeischleichen wollte, in meiner Geschichte der Attributenlehre p. 138 n. 56 sie eben nur „unbegreiflich" nennen und ihren arabischen Wortlaut mit dem Vorbehalte anführen: „ohne über diese Stelle Etwas entscheiden zu wollen". Ich wußte damals noch nicht, daß in dem mitgetheilten arabischen Texte die Heilung des Schadens bereits gegeben sei. Ich habe mir eben erst den Muth und die Methode erarbeiten müssen, den Uebersetzern auf die Finger zu sehen und bei Unbegreiflichkeiten, die sie die Autoren behaupten lassen, Mißverständnissen oder Fehlern ihrer Vorlage gleichsam auf der Lauer zu liegen.

Was Juda Ibn Tibbon I, 67 Juda Halewi sagen läßt, ist widerspruchsvoll und unhaltbar in jedem Betracht. Ganz abgesehen von der sozusagen subjectiven Unmöglichkeit, springt die innere, objective Unmöglichkeit der die Ewigkeit der Hyle behandelnden Aeußerung in die Augen. Eine aufmerk-

ſame philologiſche Prüfung des Wortlauts ſcheitert vor Allem an den folgenden Schwierigkeiten.

1) Es war eben behauptet worden, daß auf dem Gebiete des Verſtandes die Frage nach der Ewigkeit oder Geſchaffenheit der Welt nicht zu löſen, als Antinomie zu betrachten ſei. Von einem entſcheidenden, zwingenden Beweiſe könne nach keiner Seite hin die Rede ſein; es gebe nur ein Hin- und Herargumentiren, ein gleich ſtarkes Für und Wider. Aus dieſer Gleichgewichtslage bringe den Wagebalken des Verſtandes allein die moſaiſche zuverläſſige Tradition. Unmittelbar darauf ſoll nun im ſelben Athem fortgefahren werden: Wenn aber der Bekenner ſelbſt gezwungen wäre, die Ewigkeit der Materie oder eine anfangsloſe Kette von Schöpfungen *zuzugeben und anzunehmen* — alſo iſt nämlich im Sinne des Originals zu überſetzen, — ſo verſchlage das Nichts und beeinträchtige den Glauben nicht. Aber wer in aller Welt ſollte ihn denn dazu *zwingen*? Der Glaube ſicher nicht, die Speculation aber ebenſowenig, da deren Ohnmacht eben in dürren Worten unzweifelhaft erklärt worden war. Kopfloſigkeiten, in denen der Nachſatz dem Vorderſatz ins Geſicht ſchlägt, ſind nicht im Stile eines philoſophiſchen Buches wie der Kuſari. Man wird etwa doch nicht gar annehmen wollen, daß dieſer Zwang von R. Juda b. R. Simon oder von R. Abbahu ausgehen könne, deren Aeußerungen *Maimûni* II, 30 (ſ. *Munk*, Guide II p. 233 n. 2) mit ausdrücklichem Tadel zurückweiſt!

2) Warum beeinträchtige dieſe Meinung den Glauben nicht? Weil man daneben die jetzige Welt für geſchaffen, ſeit einer beſtimmten Zeit geſchaffen anſehen könne. Alſo damit ſoll die zweifelnde Seele beruhigt werden, daß dieſer unſerer Welt ein gewiſſes Alter garantirt iſt, wenn auch der Urſtoff ewig ſei wie Gott und Welten auf Welten „wie Gras der Nacht" in einer Reihe ohne Anfang aufgeſproßt und vergangen wären! Man

möchte das Andenken Juda Halewi's um Verzeihung bitten, daß eine solche Schwachsinnigkeit ihm zugemuthet wurde. Mögen immerhin diejenigen Denker wie ein Isak Ibn Latif, ein Isak Albalag, ein Levi b. Gerson oder Jochanan Allemanno (s. יחוס VII p. 106 n. 1), welche die Annahme der Weltewigkeit philosophisch für unausweichlich hielten, mit dieser Ausflucht oder Deutung des gefügigen Bibelwortes sich beruhigt haben; aber was sollte einen Juda Halewi, der Ewigkeit oder Anfänglichkeit der Welt als metaphysisch unentscheidbar und daher gleichgewichtig betrachtete, dazu vermocht haben, diese nichtssagende Lösung einer für ihn nicht bestehenden Schwierigkeit als Abschwächung und Verdunkelung seines lichten Gedankens dem Vorangehenden anzuhängen!

3) Aber selbst wenn Juda Halewi aus liebevoller Besorgtheit für diejenigen, denen die Geschaffenheit der Welt philosophisch durchaus unannehmbar erscheint, wirklich eine Rettung ihres Glaubens für nöthig befunden haben sollte, so mußte doch logisch und im Zusammenhang seiner Darstellung der Rath ausgesprochen werden, wenigstens die Anfänglichkeit dieser unserer Welt anzunehmen, ihren Urstoff oder die Ablösung ihrer Vorgängerinnen jedoch getrost als ewig aufzufassen. Gezwungen wird man philosophisch, wenn man überhaupt gezwungen wird, nur zur Entscheidung, ob die Welt ewig oder geschaffen. Ewigkeit des Urstoffes und Anfänglichkeit dieser Welt oder ein anfangs- und endloser Ablauf von Schöpfungen, das sind Ausflüchte, Compromisse, zu denen man aus Opportunität sich veranlaßt sehen, aber nicht durch stringente Logik gezwungen werden kann. In jedem Falle hätten wir hier ein Beispiel stilistischer Flüchtigkeit und Ungenauigkeit, das schlecht zu der durch die Wichtigkeit des Vorgetragenen geforderten Sauberkeit und Sorgfalt paßte.

4) Durchaus schief und unzutreffend ist auch der Ausdruck, daß trotzdem der Glaube keinen Abbruch leide. Wer sich

gezwungen sieht, Etwas anzunehmen, fragt nicht weiter, ob es wider den Glauben verstoße, oder er sucht sich mit ihm auseinanderzusetzen. Den ersteren kann Juda Halewi nicht berücksichtigt haben, für den letzteren aber ist seine Auskunft keine Beruhigung, da ihm vielmehr die positive Versicherung gegeben werden mußte, es lehre auch das Judenthum nicht die Schöpfung der Welt aus dem Nichts. Auch ist eine so dogmatisch gefärbte Wendung wie die von der intact bleibenden, unverletzten Religion weder jüdisch noch im Stile des Kusari.

Doch ich will mit den Gründen, die auch in der Philologie billig sind wie Brombeeren, endlich einhalten, zumal ich mit ihrem Treppenwitze nur Kohlen auf mein eigenes Haupt sammle, und lieber das Licht aufstecken, das mir diese Klarheit gebracht hat.

Wenn Juda Ibn Tibbon dieselbe arabische Vorlage benützt hat, die wir besitzen, so muß ich die Anklage gegen ihn erheben, daß er durch das Mißverständniß der zwei Wörtchen ובעדי אן all die Noth angerichtet und so viel Ahnungslose, die blind seiner Leitung sich anvertrauten, in die Irre geführt hat. Statt nämlich ובעד אן zu lesen, tantum abest ut . . ut darunter zu verstehen und etwa ורחוק שיצמרך oder ähnlich zu übersetzen, hat er בעד אן als Partikel im Sinne von: und selbst wenn aufgefaßt und durch ואם היה מצמרך wiedergegeben.

Juda Halewi sagt also: Auf dem Boden der philosophischen Speculation ist die Frage von Weltschöpfung oder Weltewigkeit nicht auszutragen, da gleiche Argumente die eine wie die andere These stützen. Von einer stringenten Nothwendigkeit, zu einer der beiden Behauptungen sich zu stellen, ist also, metaphysisch genommen, keine Rede. Noch weniger kann es einen Zwang geben, zu den Vermittlungstheorien von der Ewigkeit der Hyle oder der unendlichen Reihe von Schöpfungen sich zu bekennen. Ja, es ist so wenig an eine zwingende Kraft

dieſer Lehren zu denken, daß ſie nicht einmal einen Angriff auf die traditionelle Theorie von der Schöpfung ernſtlich zu richten vermögen.

An den Worten כי הוא מאמין trägt jenes erſte Mißverſtändniß die Schuld. Chasdai Crescas אור ה' III, 1 c. 5 Ende (ed. Wien f. 70 b) lieſt ſie bereits, Abravanel מפעלות אלהים ed. Venedig f. 13 a überliefert vollends: אחרי שהוא מאמין. Sie ſind im arabiſchen Texte natürlich nicht vorhanden, vielmehr heißt es einfach: כמען פי אעתקאדה אן הוא אל עאלם חאדת ein Angriffspunkt gegen die Annahme, daß die Welt ſeit u. ſ. w. Vom Glauben und ſeiner Scharte oder einem Eintrag iſt keine Spur. Kein Wunder, daß die ungeſchickte Wahl des Wortes אמנה zu der ſchweren Verkennung des Sinnes führen mußte, die den jüdiſchen Glauben herbeizieht, wo von einer Anſicht die Rede iſt. Jakob b. Chajjim Fariſſol ſcheint vollends die LA. באמונתם angenommen zu haben, da er in ſeinem Commentar בית יעקב (cod. Halberſtam 214 f. 8 a) die fraglichen Worte ſo erklärt: אין זה ענין באמונתם וכו' ר"ל כי מה שאנו מאמינים בחדוש אינו כי אם מצד הקבלה והראיה שאם היה מצורך לבעל התו להאמין כי יש חומר קדמון ר"ל שברא יש מיש מה שאין כן אמונתנו או אם נאמין שיש עולמים רבים קדם זה העולם מצד שאין באלו הדברים לא מופת ולא קבלה אם יאמין באלו הדברים אין בזה ענין באמונתנו וזה רעת מקצת מדמודים ר"ל אמרו בזה עולמות ומחדשין. Die Kuſarihandſchrift cod. Halberſtam 139 iſt an dieſer Stelle völlig corrumpirt.

Den Gewinn, den wir der Aufklärung dieſes Mißverſtändniſſes danken, möge das Gegenbild veranſchaulichen, in dem ich hier meine berichtigte Wiedergabe dieſer ſchadhaften Stelle der Uebertragung Caſſel's gegenüberſtelle:

„Ja, wäre ein Bekenner der Thora ſogar gezwungen, an die Hyle, die unerſchaffene Materie, und an viele Welten vor dieſer

Weit entfernt, daß der Gläubige gezwungen werde, eine ewige Hyle und eine Menge Welten vor dieſer Welt zuzu-

Welt zu glauben, so würde das seiner Religion keinen Eintrag thun; denn vermöge dieser glaubt er, daß die jetzige Welt seit einer gewissen Zeit entstanden ist und daß die ersten Menschen darauf Adam und Eva waren".

geben und anzunehmen, liegt darin [sc. in diesen Theorieen] nicht einmal ein Angriff gegen seine Annahme, daß diese Welt seit einer bestimmten Zeit geschaffen sei und der Ursprung der Menschheit in Adam und Noa liege.

Der synagogale Ritus.

Von Leopold Löw.

(Fortsetzung.)

Drittes Kapitel.

Architektonische Normen.

Die talmudischen Quellen enthalten für Synagogenbau nur zwei Normen. Die eine betrifft die Pforte, die andere die Höhe der Synagoge. Beide Normen stammen aus einer Zeit, wo die Schriftgelehrten bereits anfingen, sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß die Synagogen nunmehr bestimmt seien, den zerstörten Tempel zu ersetzen. Beide Normen werden daher aus der Struktur der alten nationalen Heiligthümer deducirt.

Die Pforte der Synagoge soll an der Ostseite derselben angebracht sein, wie der Eingang in die Stiftshütte nach Osten gekehrt war. (Tos Meg. III p. 277, 15 ed. Zuck. Alf. das. 142 b. Maim. Tef. 11, 2. Als Beweisstelle wird 4 M. 3, 38 angeführt. Wenn man 2 M. 26, 18. 20. 22. 36 kombinirt, ersieht man ebenfalls, daß die Stiftshütte ihren Eingang von der Ostseite hatte. Kurz und bündig ist dies aber in der angeführten Stelle ausgesprochen, weshalb die Tosefta diese Stelle citirt. Das ganze pilpulistische Raisonnement R Moses Sofers, Chat. Sof. Or. Chajj. Nr. 27, schwebt somit in der Luft.

Die zweite Norm fordert, auf das Beispiel des zweiten Jerusalemischen Tempels gestützt, daß das Synagogengebäude höher sei, als die übrigen Häuser des Ortes. Selbst dort, wo die Synagoge nicht auf dem höchsten Punkte der Ortschaft angelegt ist (s. oben), soll ihr Dach die übrigen Dächer überragen.

Die Realisirung dieser Norm war mit verschiedenen Akkomodationen und Distinktionen verbunden. Im Laufe von anderthalb Jahrtausenden ließen sich in Persien, Frankreich, Deutschland, in der Türkei und in Polen die Stimmen der Schriftgelehrten darüber vernehmen.

In Persien trat zuerst Abba Arekka im dritten Jahrhundert dafür in die Schranken, indem er lehrte, daß Städte, in denen die Dächer der Wohnhäuser das Dach der Synagoge überragen, der Strafe gänzlicher Zerstörung anheim fallen. Diese Drohung, fügte er hinzu, ist schon in der Bibel angedeutet. Esra sagte nämlich in seinem Gebete: In unserer Knechtschaft verließ uns unser Gott nicht und wandte uns zu die Gnade der Könige von Persien, daß sie uns das Leben lassen, um zu erhöhen (רום) das Haus unseres Gottes und dessen Trümmer herzustellen (Esra 9, 9). Wird aber das Haus Gottes nicht erhöht, so verfällt die Stadt in Trümmer!

Zwei Jahrhunderte später schrieb sich R. Asche das Verdienst

zu, seine Stadt, Mata Mehasja, durch Beobachtung dieser architektonischen Norm vor Zerstörung bewahrt zu haben. Die babylonische Gemara fügt treuherzig hinzu: Die Zerstörung Mata Mehasja's blieb in der Folge trotzdem nicht aus; es waren aber nicht die die Synagoge überragenden Dächer, welche die Katastrophe herbeigeführt haben (Sabb. 11 a). Graetz bezieht b. St., so wie B. B. 3 b auf ein Lehrhaus (Gesch. 4, 439). Dies ist jedoch ein Irrthum. Nicht vom Lehrhause, sondern von der Synagoge ist die Rede; nur von dieser, nicht von jenem handelt die angeführte Baunorm! In Persien wurden Festungsbauten mit wachsamer Sorgfalt kultivirt, deren Höhe von den Synagogen nicht erreicht werden konnte. Die Norm wurde daher eingeschränkt: nur die Wohnhäuser, nicht aber die Thürme der Ringmauern soll die Synagoge überragen!

In Europa brachten zuerst französische Schriftgelehrte die Höhe des Synagogengebäudes zur Sprache. Nachdem das Talmudstudium daselbst im eilften Jahrhundert zu einer früher nicht gekannten Blüthe gelangt war, konnten sich die Schriftgelehrten bei mannigfachen Veranlassungen nicht verhehlen, daß die religiöse Praxis durchaus nicht der talmudischen Theorie entspreche. Diese Wahrnehmung trat ihnen auch in Ansehung der religiösen Architektonik entgegen: Juden besaßen Häuser, welche an Höhe die Synagogen hinter sich ließen. Es fragte sich nun, wie dieser Widerspruch zwischen Lehre und Leben zu lösen sei.

Einzelne Schriftgelehrte forderten, daß sich das Leben der Lehre unterordne. Die Hausbesitzer sollten in Bezug auf ihre Häuser destruktiv vorgehen, um dem talmudischen Konservatismus Rechnung zu tragen. In der theilweisen Destruktion der Häuser bestand nach ihrer Behauptung auch die rettende That R. Asche's in Mata Mehasja.

Andere stellten die Kollision zwischen Lehre und Leben für den vorliegenden Fall gänzlich in Abrede. Die Lehre, sagten sie, gilt nur der flachen Bedachung des Orients, nicht aber der schiefen des Abendlandes. Die Hantirung in einem Raume, aus welchem man auf die Synagoge herabsieht, ist für letztere zurücksetzend; auf schiefen Dächern kann aber keine Hantirung vorgenommen werden! R. Jakob Tam, der unermüdliche Vertheidiger des Statusquo, stand auch hier an der Spitze der Apologeten der Gegenwart. Allein trotzdem gab er einem seiner Verwandten, welcher sein eigenes Haus erhöhte, ohne die architektonische Einschränkung des Talmuds zu berücksichtigen, den gemessenen Auftrag, auch an der Synagoge eine, wenn auch nur partielle Erhöhung zu bewerkstelligen, um der talmudischen Norm gerecht zu werden. Eine gleiche Maßregel wurde im 13ten Jahrhundert in Nürnberg getroffen. Auch hier war es eine Autorität ersten Ranges, R. Meïr aus Rothenburg, welche sich dafür entschied. Ohne die archäologische Unterscheidung der Dachformen zu desavouiren, fand man es dennoch in einzelnen Fällen angezeigt, eine strengere Skrupulosität walten zu lassen. Der Kasuistik war jene Unterscheidung willkommener Grund und Boden für ihre Operationen. Den Grund derselben vor Augen behaltend, lehrte sie, daß der Boden unter dem Dache, der zu allerlei Beschäftigungen gebraucht wird, nicht höher sein dürfe, als die Synagoge (Ascheri Sabb. 1, 23. Hagg. Maim. Tef. 11, 3).

In der Türkei wurde die in Rede stehende Frage zuerst von der spanischen Emigration ventilirt, welche die jüdische Schriftgelehrsamkeit aus dem Westen nach dem Osten verpflanzte.

In ihrer alten Heimat waren die Emigranten allem Anscheine nach gewöhnt, die Praxis auch in diesem Stücke von der talmudischen Theorie dominirt zu sehen. In ihrer neuen Heimat kam es dagegen nicht selten vor, daß die Synagogen nicht

über die Wohnhäuser emporragten. Die Distinktion R. Jakob Tam's war ihnen nicht unbekannt; sie konnte ihnen aber, da ihre Wohnhäuser flache Dächer hatten, nicht zu Gute kommen. Ein Namensbruder Tam's, R. Jakob Ibn Chabib in Salonik, fand eine andere Rechtfertigung. Unsere gemeinsamen Betlokale, sagte er, sind nicht unser Eigenthum; wir mieten dieselben auf Monate oder Jahre. Sie besitzen demnach keine Heiligkeit. Die auf die Höhe der Synagogen bezügliche talmudische Norm kann vollends keine Anwendung auf sie finden. Die Norm ist ausdrücklich an die Erbauer von Synagogen gerichtet; uns verbietet aber die Obrigkeit Synagogen zu bauen. Wir müssen uns im Hinblicke auf unsere Sicherheit zum Behufe unserer Andachtsübungen zurückziehen, um nicht gesehen und nicht gehört zu werden (B. Jos. O. Ch. 154).

Solcher Gestalt würde die Frage mit der politischen Stellung der Juden in Verbindung gebracht. Für diese führte aber in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts eine eigene Verkettung von Umständen einen sehr günstigen Umschwung herbei. Die spanische und portugiesische Emigration zählte nämlich auch solche Mitglieder in ihrer Mitte, welche reichen und vornehmen Familien angehörend und als Scheinchristen erzogen, sich in höheren Kreisen mit Leichtigkeit zu bewegen verstanden. Diese blieben ihnen auch in ihrer neuen Heimat und nach ihrem offenen Rücktritte zum Judenthum nicht verschlossen. Diejenigen unter ihnen, die mit feinen Manieren diplomatische Gewandtheit verbanden, wußten sich sogar bedeutenden Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten zu verschaffen. Die glänzendste Carrière machte der aus Portugal stammende João Miques, später Josef Nassi, Herzog von Naxos, gest. 2. Aug. 1572. Er besaß das Vertrauen zweier Sultane, Soliman's und Selim's, und benützte dasselbe, um die Lage seiner Glaubensgenossen in der Türkei zu verbessern. Die Juden erbauten nunmehr

Häuser und Synagogen, ohne jedoch das vom Talmud festgesetzte, gegenseitige Höhenverhältniß im Auge zu behalten. Die Schriftgelehrten unterließen auch nicht, hierüber ihren Tadel auszusprechen. Ihren Nachfolgern in der dritten Generation gelang es endlich, für den antitalmudischen Usus eine Entschuldigung zu finden. Die diplomatischen Fürsprecher bei der hohen Pforte Josef von Naxos und sein Nachfolger Salomo Aschkenasi, waren zu ihren Vätern eingesammelt worden, und die Bevölkerungen zeigten sich eben nicht judenfreundlich gestimmt. Dies konnten sich die Schriftgelehrten nicht verhehlen, und sie waren einsichtig genug, zu erklären, es sei rathsamer, die talmudische Satzung fallen zu lassen, als durch imponirende Synagogenbauten den Neid der Bevölkerung zu erregen. Diese Erklärung gab zuerst Chajjim Benveniste als Rabbiner zu Tyria ab (K'nes. ha-Gedola Or. Ch. 150). Später gehörte er in Smyrna zu den Verehrern Sabbatai Zebi's, dessen abenteuerliche Schwindeleien eben nicht geeignet waren, den Juden die Sympathien ihrer nichtjüdischen Nachbarn zu gewinnen.

Ungefähr dieselben Erscheinungen und Verhandlungen wiederholten sich in Polen. Auch dort bewegte sich die Praxis nicht immer auf talmudischer Bahn. Auch dort blieben die Differenzen unbeachtet, bis dem Studium der talmudischen Quellen sorgfältigere Pflege gewidmet wurde, was jedoch nicht, wie in der Türkei, durch fremde, sondern durch einheimische Kräfte geschah. Und auch dort fand der antitalmudische Usus seine Apologeten. Der Glücksstern der Juden Polens erblich um dieselbe Zeit als für die Juden in der Türkei ein neuer Glücksstern aufging. Den Grund, womit Benveniste die türkischen Gemeinden zu rechtfertigen suchte, hatte R. Joël Särkes viel früher zu Gunsten der polnischen Gemeinden geltend gemacht: die hohen Synagogengebäude wären der christlichen Bevölkerung viel zu mißliebig, als daß es rathsam sein sollte, solche Gebäude aufzuführen. Um

„dem Himmel und den Menschen“ gerecht zu werden, empfiehlt R. Joël, bei der Erbauung eines jeden Wohnhauses darauf zu achten, daß es von der Synagoge überragt werde (Bajit Chadasch, Or. Ch. 150). R. Abraham Gumbinner meint, daß die talmudische Vorschrift heut zu Tage veraltet sei, indem allenthalben christliche Häuser die Synagoge überragen, so daß überhaupt nicht mehr möglich ist, derselben die ihr vom Talmud zugedachte Auszeichnung zu verschaffen (Mag. Abr. 150, 2). Trotzdem wurde es in Polen üblich, an einer Seite der Synagoge eine, die Wohnhäuser überragende eiserne Stange anzubringen, um der Anforderung des Talmuds Genüge zu leisten (Mag. Abr. a. a. O.). Die Sitte wurde aus Polen auch nach Deutschland verpflanzt. Bodenschatz nimmt sie 1748 in seine Beschreibung deutscher Synagogen auf (Kirchl. Verfassung 2, 33) und 1786 im Todesjahre Mendelssohn's, wird die Aufrechthaltung derselben von R. Josef Tëomim in Frankfurt an der Oder angelegentlich empfohlen (Peri Meg. Eschel Abr. 150, 2, 3).

Die angeführten Schriftsteller sprechen so klar und unzweideutig, daß hier der Gedanke an einen Blitzableiter gänzlich ausgeschlossen bleiben muß, wiewol sonst unleugbar selbst die älteren Bestandtheile des Talmuds als bekannt voraussetzen, daß der Blitz vom Eisen angelockt werde (Tosf. Sabb. VII. p. 118,5), was in den Geschichten der Erfindungen bisher ignorirt wurde.

Trotz der eisernen Stange, durch welche die Synagoge über andere Gebäude hervorragen sollte, waren die deutschen und polnischen Synagogen so gebaut, daß man in das eigentliche Betlokal auf einigen Stufen hinabsteigen mußte. Dieser auch in den orthodoxen Synagogen der Gegenwart beobachtete Einrichtung liegt ein Mißverständniß zu Grunde, welches schon in der talmudischen Zeit verbreitet war.

In den talmudischen Quellen wird nämlich folgende Warnung wiederholt: Beim Gebete stehe man weder auf einem

Sofa, noch auf einem Stuhle, noch auf einem Subsellium, noch überhaupt auf einem erhöhten Orte; denn vor Gott soll sich der Mensch nicht erheben, weil geschrieben steht: Aus der Tiefe rufe ich dich an, o Herr (Ps. 130, 1). Nur Alte oder Kranke dürfen sich erlauben, von dieser Regel abzuweichen (Toss. Ber. III, p. 7,24 B. das. 10 b. Alfassi citirt den Schriftvers mit den Worten: ואע"פי שאין ראי' לדבר זכר לדבר. Der in der Gemara angeführte zweite Vers findet sich in alten Handschriften nicht. S. Bet Natan z. St.). Diese Warnung betrifft allerdings nur das Individuum. Der skrupulose Sinn hat sie aber konsequenter Weise auch auf die Gemeinde ausgedehnt. Die Synagogen mußten es daher durch ihre Bauart den Andächtigen ermöglichen, den Herrn aus der Tiefe anzurufen. Maimonides läßt das Bibelcitat unerwähnt. Auf einem erhöhten Orte soll man nach seiner Meinung nicht beten, weil die Furcht herabzustürzen, die Andacht des Beters stört. Auf einen geräumigen erhöhten Ort kann daher Beschränkung nicht angewendet werden. (Tefilla 5, 6. 7. Ueber die das. erwähnten Masse s. Sabb. 14, 1. 7). Mit dem angeführten Psalmverse beschäftigt sich der Sohar angelegentlich, und es hat mindestens den Anschein, als wollte er gegen die talmudische Anwendung desselben polemisiren. Er läßt zwei Erklärungen zu Worte kommen: 1. Aus der Tiefe des Herzens rufe ich dich an, o Herr. 2. Aus der geheimen translunarischen Segensquelle, „die Tiefen" genannt, rufe ich Gottes Hilfe herbei (Sohar III, 70 a), und giebt der letztern Erklärung den Vorzug (Sohar II, 63 b. Vrgl. I, 221 a. III, 26 a, 69 b, 107 a, 265 a). Die erstere wird von Simeon de Muis, einem eifrigen christlichen Vertheidiger der Massora im 17ten Jahrhundert, als eine griechische Glosse angeführt.

Vom Individuum auf die Synagoge wurde auch die Regel übertragen, das Betlokal mit Fenstern zu versehen. Der Talmud beruft sich dabei auf das Beispiel Daniel's, welcher bei

offenen Fenstern zu beten pflegte (Dan. 6, 11. Ber. 31 a). In einer andern Richtung blieb Daniel's Beispiel unbeachtet: Daniel verrichtete nämlich sein Gebet nicht auf einem tiefliegenden Orte, sondern im Obergemache seiner Wohnung!

Für die Vermuthung, daß Daniel das Obergemach zur Andachtsstätte gewählt habe, um dem beabsichtigten vis à vis mit dem höher liegenden Jerusalem näher zu kommen, liegt kein zureichender Grund vor. In das Obergemach pflegte man sich überhaupt zurückzuziehen, so oft man ungestört sein wollte, wie verschiedene Beispiele aus der biblischen und nachbiblischen Zeit beweisen. Im Obergemache ertheilt der Moabiterkönig Eglon Audienzen (Richt. 3, 20), da beweint David seinen Sohn Absalom (2 Sam. 19, 1), und nimmt Elias in gastfreundlichen Häusern sein Absteigquartir (1 Kön. 17, 19, 2 K. 4, 10). In geräumigen Obergemächern hielten Richterkollegien und Synoden ihre Sitzungen. (J. Schebiith 4, 1, Sanh. 3, 5, B. Sabb. 13 b, 29 b, Kidd. 40 b, Sanh. 74 a, Sifre zu 5 M. 11, 13). Auch der Akt der Monateinschaltung pflegte in einem Obergemache vollzogen zu werden (Sanh. 11 a). Als Stätte des Gebetes benützte dasselbe nicht nur Daniel, sondern auch der Wunderthäter Chanina b. Dossa, welcher zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels lebte (Berach. 34 b). Dasselbe berichten von ihren Heroen die christlichen Bekenntnißschriften (Apostelg. 1, 13; 10, 9), und man wird versucht, hierin den Grund zu finden, weshalb spätere jüdische Schriftgelehrte im Widerspruche mit der herkömmlichen Sitte tiefer liegende Stätten zum Gebete empfahlen. Dieser Gegensatz hat fast vorbildliche Bedeutung: je höher das Christenthum in seiner Machtentwicklung stieg, desto tiefer mußte unter seinem Drucke das Judenthum sinken!

Daniel's Obergemach war mit Fenstern versehen. Der

Talmud schöpft hieraus die Ermahnung, daß man nur in einem mit Fenstern versehenen Hause sein Gebet verrichte (Ber. 34 b).

Diese Ermahnung galt jedoch ursprünglich ebenfalls nur den Individuen, nicht den Gemeinden. Die Synagogen durften fensterlos bleiben, wenn sie unbedacht waren, so daß das Licht reichlich von oben hineinfiel. In orientalischen Gemeinden gab es noch im fünfzehnten Jahrhundert Synagogen, in denen der Gottesdienst in der Regel unter freiem Himmel abgehalten wurde. Peter della Valle beschreibt eine Synagoge zu Aleppo in folgender Weise: „Sie besteht aus einem offenen, sehr großen Hofraum, rings umher mit bedeckten Gängen oder Hallen versehen, die von einer doppelten Reihe in guter Ordnung gestellten Säulen unterstützt sind. Wenn man durch das Thor eintritt, so findet man rechter Hand nebst dem bedeckten Gange, noch einen großen Saal, in welchem bei regnerischer oder kalter Witterung der Gottesdienst gehalten wird, der sonst im offenen Hofe stattfindet (Reisebeschr. IV, 12, Sendschr. S. 195. Vgl. Peter Beer, Sekten 1, 338). Maimonides, in Betreff der fensterlosen Synagogen zu Rathe gezogen, erklärte unumwunden, daß die talmudische Empfehlung der Fenster nicht auf die Synagogen auszudehnen sei. Ja er ging so weit, dieser Empfehlung auch dem Individuum gegenüber eine blos metaforische Bedeutung zu vindiciren. Der Talmud, sagte er, will hiermit die Andacht beim Gebete empfehlen: der Betende versetze sich in eine so gehobene Stimmung, als ob er sich unmittelbar vor Jerusalem befände. (Pe'er ha—Dor 141). Diese Deutung entspricht aber nicht dem natürlichen Wortsinne des Talmuds, welchem Maimonides selbst in seinem Gesetzbuche folgt (Tef. 5, 6), worauf schon Asulai hindeutet. Derselbe berichtet zugleich, daß Isaak Rapoport, Rabbiner zu Jerusalem und Smyrna in der ersten Hälfte des 18ten Jahrhunderts, die dachlosen Synagogen als ritualgemäß vertheidigt, wiewol sich dieselben nicht des Beifalls der

Kabbaliſten erfreuten. In Jeruſalem ſah noch Aſulai ſelbſt Synagogen, in denen auch an obdachloſen Stellen Gottesdienſt gehalten wurde. Den Abendgottesdienſt verrichteten die Talmudiſten in der Regel in den Höfen ihrer Lehrhäuſer. (B. Joſ. Or. Chajj. 90, 1, 2).

Die Fenſter der Synagogen werden in den jüngern Beſtandtheilen des Sohar, dem „treuen Hirten" und den „Palläſten" nachdrücklich gefordert; die Zahl derſelben wird auf zwölf feſtgeſetzt (Sohar II, 59 b, 251 a). Dieſe Beſtimmung nahm R. Joſef Karo in ſein Geſetzbuch auf (Or. Chajj. 90, 4), ohne daß dieſelbe allgemeine Verbreitung gefunden hätte. Menachem Mendl Auerbach erzählt in der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts, daß ſein Großvater von mütterlicher Seite, R. Jehuda Löb, Rabbiner und praktiſcher Arzt in Wien, daſelbſt eine Synagoge hatte, welche er mit 12 Fenſtern verſah. (Ater. Zeken. 90, 4).

(Fortſetzung folgt.)

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Ein Beispiel symbolisirender Auslegung ist Ben Azzai's Deutung des ersten Wortes der Klagelieder. Man habe ihn einmal ersucht, irgend eine Deutung zu der Rolle der Klagelieder vorzutragen. Da sagte er, in dem Zahlenwerthe der einzelnen Buchstaben des Wortes איכה sei angedeutet, daß die Israeliten nicht eher in's Exil gingen als bis sie verleugnet hatten den Einen Gott, die zehn Gebote, das nach zwanzig Generationen gegebene Gesetz der Beschneidung und die fünf Bücher der Thora [1]).

Zu erwähnen ist noch Ben Azzai's Auffassung von Num. 5, 31, wonach unter der Frau, die ihre Schuld zu tragen hat, die als unschuldig erwiesene gemeint sei: Nachdem sie durch ihr Betragen zu dieser Procedur Anlaß gegeben hat, soll sie auch nicht ohne Strafe ausgehen [2]). Ferner eine halachische Schrifterklärung, seine Deutung des Wortes הדר in Lev. 23, 40 [3]).

In der späteren Agada erscheint Ben Azzai nebst

---

[1]) Echa rabba zu 1, 1 Anfang, wie es scheint tradirt vom Agadisten Levi. — Weiß II, 125 sieht in diesem Satze Polemik gegen das Christenthum.

[2]) Sifrê z. St. (§ 21); in j. Sota 18 c wird ein ähnlicher Ausspruch im Namen von Simon b. Eleazar tradirt.

[3]) Sifrâ z. St. (102 d): בן עזאי אמר הדר הַדָּר באילנו משנה להברהה. Daß auch in Sukkoth 35 a diese Deutung und nicht die Ableitung von ὕδωρ im ursprünglichen Texte dem Ben Azzai zugeschrieben wurde, ist aus Dikduke Sofrim z. St. ersichtlich.

Ben Zôma als Schriftausleger κατ' ἐξοχήν [1]). Man dichtete auch, daß ihn einmal Feuer umlohte, als er saß und die Schrift auslegte. Man habe ihn da gefragt, ob er etwa in die Geheimnisse des Gotteswagens sich vertiefe. Er aber antwortete, er reihe die Worte der Thora an die der Propheten und die der Propheten an die der Hagiographen, und da freuen sich die Worte der Thora, wie am Tage ihrer Offenbarung am Sinai; die Thora ist aber im Feuer offenbart worden (Deut. 4, 11) [2]). Wie sehr die Agadisten Ben Azzai schätzten, sieht man auch daraus, daß sie seine Auslegung, wenn ihr eine von Akiba gegenüberstand, vor die letztere stellen [3]).

In Pirkê R. Eliezer werden ihm zwei Sätze zugeschrieben [4]).

---

[1]) Levi tradirt, Gen. rabba c. 5: יש מן הדרשנין שהן דורשין כגון בן עזאי ובן זומא. In Schocher tob zu ψ 93, 5 dafür: אמר ר' ברכיה בשם רבי עזאי (sic).

[2]) Leviticus r. c. 16, dort ebenfalls tradirt von Levi, denn die Erzählung steht dort nur als Einleitung zu einem Agadasatze, der beginnt: . . . א"ר לוי מצינו בחורה בנביאים ובכתובים. In Schir r. zu 1, 10 ist es Akiba selbst, der herbeigeholt Ben Azzai nach dem Grunde des Feuerscheines frägt. S. übrigens oben S. 341*, Anm. 1.

[3]) S. Koh. r. zu 10, 1: בן עזאי ד' עקיבא ב"ע אמר . . . דרש ר"ע; in j. Kidd. 61 d ist die Reihenfolge ebenfalls: דרש בן עזאי . . . דרש ור"ע . . בן ע' אמר . . ר' עקיבא — Gen. r. c. 81 gegen Anfang: . . בן עזאי ר"ע א', vgl. hingegen die Parallelstelle in Ab. di R. N. c. 11 (s. oben S. 180, Anm. 4). — In Gen. r. c. 24 (s. oben S. 184, Anm. 4) ist der Satz Akiba's ebenfalls nachgestellt, während die anderen Quellen ihn sinngemäß an erster Stelle haben. Hieher gehört auch die pseudepigraphische Controverse im Tractate von den Grabesleiben (מס' חבוט הקבר, Beth Hamm. I, 151), c. 3 Ende, wo Ben Azzai einen Satz ausspricht und Akiba ihn bestreitet. — S. auch oben S. 180, Anm. 2.

[4]) Cap. 42 über die Strafe der Aegypter durch Wasser, weil sie durch Wasser gesündigt; Cap. 43, über die Macht der Buße, bewiesen an dem Beispiele des (100 Jahre nach Ben Azzai lebenden) Simon b. Lakisch!

16. Simon ben Zôma.

Obwol von Simon b. Zôma gesagt ward, daß mit ihm die „Schriftausleger" aufhörten [1]), hat sich doch eine geringere Anzahl agadischer Schriftauslegungen von ihm erhalten, als von seinem Gefährten Ben Azzai. Aber wir haben noch sichere Kunde darüber, daß noch in späterer Zeit die agadische Tradition Beispiele jener Exegese Ben Zôma's kannte, welche auf die Schöpfungsgeschichte Bezug haben, jener theosophisch-exegetischen Speculationen, durch die auch sein Erkenntnißvermögen getrübt ward [2]). Zu den Worten „Gott machte die Ausdehnung" (Gen. 1, 7) wird berichtet: Dies ist eine der Bibelstellen, wegen welcher Ben Zôma „die Welt in Aufruhr versetzt" hat; er fragte nämlich, warum es heiße „Gott machte", nachdem doch die Himmel — wie es auch in ψ 33, 6 gesagt ist — durch das bloße Wort Gottes entstanden [3]). Die Antwort auf die Frage ist nicht erhalten, sie wird als dem Gebiete der Ge-

---

[1]) משמת בן זומא בטלו הדרשנים, an den oben S. 175, Anm. 3 citirten Stellen. In der Bar. jer. Sota 24 c ebenso, während die Mischna ebendaselbst 23 b: בטלו התלמידים . . .

[2]) בן זומא הציץ ונפגע. S. die Quellen oben S. 450**, Anm. 3, ferner S. 182, Anm. 3.

[3]) Gen. r. c. 4: זה אחד מן המקראות שהדעיש בן זומא את העולם. Rachmani im Comm. zu Gen. 1, 7 erklärt richtig, daß Ben Zôma gerade an dieses ויעש seine Frage knüpft, während die Frage ja auch für v. 16 und v. 25 berechtigt wäre, weil bei den angeführten Schöpfungswerken schon vor ויעש gesagt ist ויהי כן (v. 15), das Werden also unmittelbar nach Gottes Werderuf gesetzt wird, vor ויעש in v. 7 hingegen dieses ויהי כן fehlt und erst an den Schluß von v. 7 gesetzt ist. Die alexandrinische Uebersetzung hat wirklich am Schluß von v. 6: *καὶ ἐγένετο οὕτως*. — Der citirte Psalmvers gehört noch zur Frage und ist nicht, wie der Commentar ידי משה annimmt, als Antwort zu betrachten. Das Wörtchen הוי vor dem Psalmsatze, welches ebenfalls diese Annahme bekräftigen würde, fehlt im Jalkut und auch bei Rachmani. Der Letztere bemerkt: ואולי היה לו פירוש נסתר ולא רצה לגלות סודו וזה ענין הדעש.

heimlehre gehörig, nicht so bekannt geworden sein als die Frage. Aber eine andere Bemerkung Ben Zôma's zu einem im biblischen Schöpfungsbericht vorkommenden Ausdrucke wird in folgender Erzählung berichtet [1]: Einst ging Josua b. Chananja des Weges, da kam ihm Ben Zôma entgegen und wäre ohne Gruß an ihm vorüber gegangen [2]. Doch Josua fragte ihn: Woher und wohin, Ben Zôma [3]? Da antwortete Ben Zôma: Ich speculire über den Schöpfungsbericht und fand, daß zwischen den oberen und unteren Wassern nicht einmal eine Spanne weite Entfernung war. Denn der Ausdruck מרחפת (Gen. 1, 2) erinnert an das vom Adler, der über seinen Jungen schwebt, angewendete Wort (ירחף Deut. 31, 11): so wie der Adler über seinem Neste flattert, daß er es zu berühren scheint, es aber doch nicht berührt, ein so geringer Zwischenraum ist auch zwischen der Fläche des Wassers und dem darüber schwebenden Gotteshauche [4].

---

[1]) Tos. Chagiga 2, 5; j. Chag. 77 a b; b. Chag. 15 a; Gen. r. c. 2 g. E. In den ersten zwei Quellen ist, wie aus den folgenden Anmm. ersichtlich, der Bericht ursprünglicher.

[2]) So Tos.; in Jer. grüßt Josua den ihm entgegenkommenden Ben Zôma, erhält aber keine Antwort. In Gen. r. ist die Sache so dargestellt, als ob Ben Zôma in Gedanken vertieft gesessen wäre und dem vorübergehenden Josua nur nach wiederholtem Gruße denselben erwiederte. Im Babli endlich ist die ganze Scene anachronistisch (vgl. S. 232, Anm. 3) auf den Tempelberg zu Jerusalem verlegt (על גב מעלה הר הבית), wo Josua sich aufhält und von dem ihn erblickenden Ben Zôma nicht durch Aufstehen begrüßt wird.

[3]) מאין ולאין בן זומא. So Tos. und Jer., in Gen. r. fragt Josua: מאין הרגלים, was dort, da Ben Zoma sitzt, bildlich zu nehmen ist. Ben Z. antwortet zuerst מעיין הייתי. Darauf beschwört ihn Josua um deutliche Antwort: מעיד אני עלי שמים וארץ שאיני זז מכאן עד שתודיעני מאין הרגלים. Im Babli ist die Frage wie in Tos. und Jer., aber es scheint, daß sie dort ebenfalls bildlich verstanden ist.

[4]) So Tos., etwas geändert in Jer. In Gen. r. und in Babli ist die Analogie von Deut. 32, 11 bei Seite gelassen und der Ausdruck מרחפת unmittelbar mit dem Flattern des Vogels erklärt, Gen. r.: כעוף הזה שהוא מרפרף בכנפיו וכנפיו נוגעות ואינן נוגעות, Babli: כיונה שמרחפת על בניה

Darauf sagte Josua zu seinen Schülern [1]: Ben Zôma ist schon draußen [2]. Was dieser Ausdruck besagen soll, ist wol aus der anderen Ueberlieferung über Ben Zôma's Schicksal zu erklären, er sei in Folge der mystischen Speculationen an seinem Verstande geschädigt worden [3]. Oder Josua wollte damit sagen, daß Ben Zôma sich schon außerhalb der Schranken erlaubter Forschung befinde [4]. — In der Beurtheilung von Ben Zôma's Versuchen, die Geheimnisse der Weltschöpfung und des Gottesthrones zu ergründen, sagte man im Kreise von Akiba's Schülern, daß auf ihn anzuwenden sei der Spruch Salomo's (Prov. 25, 16): Hast du Honig gefunden, so esse nur bis du genug hast, damit du ihn nicht satt bekommst und ausspeiest [5]! Doch ward sein Nachruhm durch sein unglückliches Ende nicht geschädigt, und man sagte, daß wer ihn im Traume sähe, auf Gelehrsamkeit rechnen könne [6]. Den Ruhm eines besonders großen „Schriftauslegers", der schon in der tannaitischen Zeit sein Andenken umgab [7], theilte er bei den späteren Agadisten mit seinem Ge-

---

ואיהו נתעה. Statt des מוספח in Tos. und Jer. hat Gen. r. כשתים ושלש אשבעה, Babli שלש אצבעות.

[1]) Die Schüler sind während der Unterredung anwesend; in Gen. r. heißt es deutlicher: נהפך ר' יהושע ואמר להלמידיו.

[2]) Tos. כבר בן זומא מבחוץ, Jer. הרי ב"ז מבחוץ, Babli עדיין ב"ז מבחוץ (doch verzeichnet Rabbinowitz auch die bessere Lesart כבר). Gen. r. hat dafür: הלך לו בן זומא.

[3]) S. S. 227, Anm. 2.

[4]) In den Quellen selbst, mit Ausnahme des Babli, wird angegeben, daß Ben Zóma bald nach der Aeußerung Josua's aus der Welt geschieden sei: Tos. לא היו ימים מועטים עד שנסתלק בן זומא, Jer. ולא היו ימים ולא שהו ימים מועטים וכן זומא בעולם, Gen. rabba קלים עד שנפטר ב"ז.

[5]) Tos. Chag. 2, 3, jer. Chag. 77 b, b. Chag. 14 b. Im Midrasch Mischle zu Prov. 25, 16 (auch im Jalkut z. St.) wird nur die zweite Hälfte des Verses auf Ben Zóma, die erste auf Ben Azzai gezogen: דבש מצאת אכול דיך זה בן עזאי סן תשבי והקאותו זה בן זומא. — Auch in Koh. 4, 11 wurde דבש als biblische Bezeichnung der Geheimlehre gedeutet. S. die vom Amora Joseph citirte Barajtha in Chagiga 13 a.

[6]) Ber. 57 b; Ab. di R. N. c. 40: בן זומה יצפה לחכמה.

[7]) S. oben S. 227, Anm. 1.

fährten Ben Azzai [1]), und eine die Schöpfungsgeschichte betreffende Deutung wird ihnen beiden gemeinsam zugeschrieben: die Worte in ψ 29, 3 „die Stimme des Ewigen über den Gewässern" seien so zu verstehen, daß Gottes Stimme der Wegweiser (metator) der Gewässer gewesen sei, als sie „an einem Orte sich versammelten" (Gen. 1, 9) [2]).

Von den Schriftauslegungen Ben Zôma's war die berühmteste die von Eleazar b. Azarja durch das Lob ausgezeichnete, daß er nahe an die siebzig Jahre alt geworden, aber erst durch Ben Zôma's Auslegung die biblische Grundlage für die Satzung gewonnen habe, daß man auch im Nachtgebete den die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten enthaltenden Abschnitt von den Schaufäden (Numeri 15, 37—41), recitire [3]). Ben Zôma deutete nämlich das Wörtchen „alle" in dem Satze (Deut. 16,3) „damit du gedenkest des Tages, da du auszogest aus Aegypten, alle Tage deines Lebens„ so, daß damit die Nächte als Zeit der pflichtgemäßen Erinnerung an den Auszug miteinbegriffen werden sollen. Die übrigen Gelehrten bestritten diese Deutung, indem sie annahmen, daß das Wörtchen „alle" die Tage der Messiaszeit einbegreifen solle, daß auch nach der großen Erlösung das Andenken an die aegyptische nicht aufhören werde [4]). Als Ben Zôma auf Jerem. 16, 14 verwies, wo ausdrücklich gesagt sei, daß man in den Tagen des Messias den Auszug aus Aegypten nicht mehr erwähnen werde, wurde ihm erwiedert, er

---

[1]) S. oben S. 226, Anm. 1.

[2]) נעשה קולו של הקדוש ברוך הוא מיטטורון (l. מיטטור) על המים וה"ד קול ד' על המים. Vorher steht noch der analoge Satz: נעשה קולו של הק"בה מיטטורון למשה בשעה שאמר לו עלה אל הר העברים. Dieser Ausspruch scheint aus dem oben S. 439*, Anm. 6 citirten Ausspruche Josua b. Chananja's hervorgegangen zu sein. In Schocher tob zu ψ 93, 5 steht er thatsächlich nicht.

[3]) S. über El. ben Azarja's Ausspruch oben S. 9**, Anm. 7.

[4]) Sifrê z. St., § 130; Mech. zu Exod. 13, 2 (19 a); Mischna Berach. 1, 5; Tos. Berach. 1, 10.

werde nur nicht in erster Reihe erwähnt werden, aber ganz erlöschen wird das Andenken an ihn auch dann nicht [1]) Eine andere, schon ganz in's halachische Gebiet gehörende Auslegung Ben Zôma's ist die zu Exod. 21, 28. Um zu beweisen, daß der Eigenthümer des gesteinigten stößigen Ochsen gar keinen Nutzen von demselben ziehen dürfe, erklärte er das Wort נקי nach der Redensart: N. N. ist aus seinem Besitze rein herausgekommen, er hat gar keinen Genuß von ihm [2]).

Ein Compendium praktischer Sittenlehre ist der viertheilige Wahlspruch Ben Zôma's [3]): 1. Wer ist weise (gelehrt)? Wer von allen Menschen lernt, nach ψ 119, 99. 2. Wer ist mächtig? Wer seinen Trieb bezwingt, nach Prov. 16, 32. 3. Wer ist reich? Wer sich seines Loses freut, nach ψ 128, 2. 4. Wer ist geehrt? Wer die Menschen ehrt, nach I Sam.

---

[1]) Tos. a. a. O. Bar. Berach. 12 b. Hierauf werden noch andere Beispiele gebracht, die darthun, daß Beseitigung nicht vollständige Tilgung aus dem Gedächtnisse bedeute. In jer. Berach. 4 a oben fängt die Controverse mit der selbständigen These von Ben Zôma an: עתידין הן ישראל שלא להוכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא. In Mech. a. a. O. wird zwar der Einwand von Ben Zôma gegen die Deutung der Gelehrten von Deut. 16, 3 wie in Tos. und Bar. gebracht, aber die Antwort der Gelehrten fehlt; doch in dem unmittelbar vorhergehenden Absatze der Mechiltha wird dem Berichte von den Deutungen El. b. Azarja's eine Reihe von Deutungen, als von dem Letzteren herrührend, angehängt, die zum großen Theile unter den Beweisen der Gelehrten für ihre Ansicht gegen Ben Zôma in den übrigen Quellen zu finden sind. Die Ueberlieferung in der Mechiltha ist hier demnach eine getrübte. Doch ist es möglich, daß das Gleichniß, welches dort El. b. Azarja zu Jer. 16, 14 im Sinne der Ansicht Ben Zôma's giebt, wirklich von ihm herstammt; El. ben Azarja hätte sich dann, sowie die Deutung Ben Zôma's zu Deut. 16, 3, auch die zu Jer. 16, 14 angeeignet.

[2]) כאדם שאומר לחברו יצא שלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום. Pesachim 22 b, Kidduschin 56 b, Baba Kamma 41 a. Die Mechiltha, welche zu נקי in Exod. 21, 28 mehrere Deutungen, darunter eine von Ben Azzai bringt, kennt die von Ben Zôma nicht; ebensowenig kennt sie der jerus. Talmud, Baba Kamma 4 b unten, und die Tosefta.

[3]) Aboth 4, 1.

2, 30 [1]). — In einer Reihe anderer Sentenzen, die von Ben Zôma erhalten sind [2]), zeigt sich religiöse Innigkeit und tiefsinnige Betrachtung. Wenn er große Volksmassen sah [3]), sagte er: Gepriesen sei, der alle diese geschaffen hat, um mir zu dienen [4])! Dies erläuterte er folgendermaßen [5]): Wie sehr mußte der erste Mensch sich abmühen, bis er ein Stückchen

---

[1]) In Aboth di R. N. c. 23 Anfang ist die Reihenfolge: 1, 4, 3, 2. Aber in 4 lautet die Frage nicht איזהו נכבד, sondern einer asketischen Lebensauffassung angemessener: איזה עלוב שבעלובים „Wer ist der Demütigste unter den Demütigen". Und als Antwort darauf: זה שהוא עלוב כמשה רבנו, nach Num. 12, 3. — In 3 hat Ab. di R. N. nicht die Bemerkung zu ψ 128, 2: אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא. Hingegen ist 2 mit einer Erklärung von Prov. 16, 32 erweitert.

[2]) Tos. Berachoth 7(6), 2, jer. Ber. 13 c; b. Berach. 58 a. Tos. und Jer. haben im Ausdrucke das Meiste gemeinsam.

[3]) So Jer.: כשהיה רואה אוכלוסין, Babli nach Handschrift München: כשראה אוכלוסא. Nach der gewöhnlichen Lesart in Babli ראה אוכלוסא (eine Handschrift sogar ומצא אוכלו' השכים, s. Dikd. Sofrim) und nach Tos. ראה אוכלסין sagte Ben Zôma seinen Spruch in einem bestimmten Falle. Auch der Ort, wo er die Volksmassen gesehen, wird angegeben, in Jer. בירושלם, in Tos. בהר הבית, und ebenso im Babli nach der besseren Lesart, aus der die gewöhnliche, aber hier nicht passende Lesart: על גב מעלה בהר הבית entstanden ist. S. auch oben S. 228, Anm. 2. Wenn die Ortsbestimmung „in Jerusalem" nicht späterer Zusatz, sondern ursprünglich überliefert ist, dann muß man annehmen, daß Ben Zôma zur Zeit der Tempelzerstörung schon ein reifer Mann war, oder was wahrscheinlicher, daß er etwa um die Zeit, als den Juden sich die Aussicht bot, Jerusalem und den Tempel wiederherzustellen (s. Graetz IV, 125, Derenbourg 416, Joel, Blicke, I, 14 ff.), sich mit den wol zahlreich nach der heiligen Stadt Gekommenen ebenfalls in dieser befand. — Indessen paßt Ben Zôma's Ausspruch besser für friedliche Zeiten, ferner bedarf er des Hintergrundes von Jerusalem oder dem Tempelberge gar nicht; darum ist die Bestimmung בירושלם oder בהר הבית wol späterer anachronistischer Zusatz.

[4]) ברוך שברא כל אלו לשמשני. Im Babli, Handschr. München: ברוך שנתן כל אלו לשרתני. Nach der gewöhnlichen Lesart, verbunden mit der anderen recipirten Benediktion: ברוך חכם הרזים שברא כל אלו לשמשני.

[5]) In Jer. und Tos. unmittelbar an die Benediktion anschließend, in Babli durch הוא היה אומר als besonderer Satz bezeichnet.

Brot essen konnte [1]); ich aber stehe des Morgens auf und finde Alles bereitet. Wie sehr mußte der erste Mensch sich abmühen, bis er ein Kleid zum Anziehen hatte [2]); ich aber finde am Morgen Alles bereitet. Wie vielerlei Handwerker sind Früh und Abend thätig, damit ich an jedem Morgen meine Bedürfnisse vorfinde [3])! — Von einem anderen Gesichtspunkte betrachtet er die Befriedigung der irdischen Bedürfnisse des Menschen — des Gastes in Gottes Haushalt — in seinen Sprüchen vom guten und vom bösen Gaste. Der gute Gast sagt: Gepriesen sei der Hausherr, wie hat er sich meinethalben bemüht, wie hat er Fleisch und Wein und Backwerk vor mich hingesetzt. Der böse Gast hingegen sagt: Was habe ich denn genossen? Ein Stück Brot, ein Schnitt Fleisch, einen Becher voll; hat der Hausherr sich denn um meinetwillen Mühe gemacht, und nicht vielmehr um

---

[1]) Hier zählt Ben Zóma die verschiedenen Thätigkeiten vom Pflügen des Ackers bis zum Backen des Brotes auf: Pflügen, Säen [Jer. schiebt hier ein Jäten und Behacken ניכוש ועידור], Mähen, Garbenbinden, Dreschen, Worfeln, Reinigen, Mahlen, Sieben, Kneten [Jer., Formen קימוח], Backen. Dieselbe Reihe von Thätigkeiten, nebst den drei nur im Jer. stehenden, findet man auch in einem Ausspruche des Agadisten Samuel b. Nachman, jer. Schekalim 48c unten (Anf. des 5. Cap.). Daß נכש und עדר besonders in der palästinensischen Landwirthschaft angewendete Proceduren der Getreidepflege waren, sieht man aus dem Ausspruche des Agadisten Levi, Gen. r. c. 39, wonach Abraham bei seinem Betreten der Grenzen Palästina's besonders davon angenehm berührt war, daß er die Bewohner fand: עסוקין בניכוש בשעת הניכוש בעידור בשעת העידור. — Die Mischna, Sabbath 7, 2, nennt unter den am Sabbath verbotenen 39 Hauptarbeiten als 1—11 die von Ben Zóma genannten Thätigkeiten, ohne die drei im palästinensischen Talmud hinzugekommenen.

[2]) Hier werden wieder die verschiedenen Thätigkeiten genannt, die zur Verfertigung des Kleides gehören, und zwar in Tos. 12—16, 19 und 23 der am Sabbath verbotenen Arbeiten, in Jer. dieselben, nur zwischen 19 und 23 (Weben und Nähen) noch כבס, walken. Ueber die Lesearten in Babli s. Dikd. Sofrim.

[3]) Jer. כמה בעלי אומניות משכימים ומעריבים ואני עומד בשחרית, Tos. . . . כמה אומניות שוקדות משכימות ואני עומד שחרית, ומוצא כל אלו לפני Babli: כל אומות (כמה אומניות l.) שוקדות ובאות לפתח ביתי ואני משכים ומוצא כל אלו לפני.

ſeiner eigenen Familie willen? Auf den guten Gaſt könne man Hiob 36, 24 anwenden, auf den böſen Hiob 37, 24 [1]).

Aehnlichen Grundgedanken, als der Spruch beim Anblicke der Volksmaſſen, hat die Deutung der Schlußworte von Koh. 12, 13: „denn dieſes iſt der ganze Menſch“ [2]). Er findet den Sinn darin: Die ganze Menſchheit iſt nur geſchaffen worden, um ihr dieſes (das vorhergehende Gebot, Gott zu fürchten und ſeine Gebote zu bewahren) zu gebieten [3]).

In einem ſpäteren Midraſch, aber vielleicht nach guter Ueberlieferung, wird folgende Paränese Ben Zôma's mitgetheilt [4]): Haſt du dich — reuevoll — geſchämt in dieſer Welt, wirſt du in der kommenden Welt dich nicht vor Gott zu ſchämen brauchen [5]).

17. Eliſcha ben Abuja.

In dem Berichte von den vier in den „Garten“ der Geheimlehre eingedrungenen Zeitgenoſſen wird von Eliſcha b. Abuja (Acher) geſagt, daß er die Pflanzungen des Gartens

---

[1]) Die Anwendung der zweiten Hiobſtelle fehlt in Toſ. und Jer. und auch in Handſchriften des Babli. — Der Menſch als Gaſt Gottes ſchon bei Zadok, ſ. oben S. 210*.

[2]) Berachoth 6 b, Sabb. 30 b; die Ueberlieferung ſchwankt zwiſchen Ben Azzai und Ben Zôma als Autor dieſes Satzes, En Jakob zur erſten Stelle hat bloß שמעון בן זומא. Einen Zuſammenhang mit Ben Zôma's Spruch beim Anblicke der Volksmaſſen findet in der Deutung R. Samuel Edels.

[3]) כל האדם = כל העולם . כל העולם כולו לא נברא אלא לצווח לזה des Textes. Der Fromme iſt die Krone und der Zweck der Menſchheit.

[4]) Exod. rabba c. 30.

[5]) וכן היה בן זומא אומר ודורש נתבוישת בעולם הזה אין אתה מתבייש מן הקכ"ה לעולם הבא. Was folgt, gehört wol nicht mehr zum Ausſpruche Ben Zôma's. Auch hat dieſer ſeinen Ausſpruch nicht ſpeciell auf Juda gethan, wie er dort im Midraſch angewendet wird, ſondern es iſt ein allgemeiner Satz mit beliebter Faſſung in der zweiten Perſon.

verwüstet (umgehauen) habe. Auf ihn könne man Koheleth 5,5 beziehen: „Gieb nicht deinen Mund dazu, daß er sündig mache deinen Leib . . ., warum soll Gott zürnen über deine Stimme und zerstören das Werk deiner Hände“ [1])! Auch einen anderen Vers aus Koheleth, 7,26, hat man später auf ihn bezogen: der Sünder, der durch die Ketzerei gefangen wird, sei Elischa, im Gegensatze zu Eliezer und Josua, die ihr entgingen [2]). Der zum Apostaten gewordene Gesetzeslehrer [3]) lebte für die Tradition der Schulen nur in den verschiedenen, halb historischen, halb sagenhaften Berichten über seinen Abfall, seine Unterredungen mit dem ihm treugebliebenen Meir und sein Grab [4]). Von seinen Beziehungen zu den anderen Tannaiten seiner Zeit haben wir keine Kunde; daß er agadische Auslegungen Akiba's ihrem gemeinsamen Schüler Meir nach Jenes Tode mittheilte, war schon oben erwähnt [5]). Der einzige Ausspruch Elischa's, den man der Aufnahme in die Mischna gewürdigt hat und der wol noch aus jener Zeit stammte, bevor er zum Acher geworden war, ist pädagogisch-psychologischer Art [6]). Er ver-

[1]) Tos. Chagiga 2,3. In den Barajtha's des jerusalemischen und bab. Talmuds wird der Vers nicht citirt, sondern erst in den Erläuterungen zu dem Passus über Acher, b. Chag. 15 a, j. Chagiga 77 b oben. Im Jer. wird der Vers im Zusammenhange mit der Erzählung angeführt, wie Acher die Jugend der Lehrhäuser zu den Handwerken antrieb. Jedenfalls wollte man mit dem Verse sagen, daß Acher erst durch Reden und dann durch That gesündigt habe.

[2]) Koheleth rabba z. St. Man verstand das gefährliche Weib in diesem Verse als Sinnbild der מינות.

[3]) Ueber den einzigen Fall, in dem eine halachische Entscheidung von ihm citirt wird, s. oben S. 215*, Anm. 5. Vgl. Weiß II, 140, Anm. 1.

[4]) S. b. Chag. 15 a b, j. Chag. 77 b c, Ruth r. zu 13,3, Koh. r. zu 7,8. Vgl. Graetz, Gnosticismus und Judenthum, 62—71; Chaluz V, 66—72; Smolenskin im Haschachar III, 644—651. Die Schrift תולדות אלישע בן אבויה von M. D. Hoffmann, Wien 1880, enthält viel scharfsinnige, aber zumeist unkritische und unhaltbare Conjecturen.

[5]) S. oben S. 356**, A. 4 und S. 367**, A. 3.

[6]) S. Aboth 4,20.

gleicht das Lernen in früher Jugend mit dem Schreiben auf neues Papier, das im Alter mit dem Schreiben auf verwischtes Papier. Es ist leicht möglich, daß Elischa, den schon sein Vater als Kind dem Studium weihte [1]), mit diesem Satze auf Akiba, den in späten Jahren in's Lehrhaus Gekommenen anspielen wollte [2]) Doch ist zu beachten, daß der angeführte Ausspruch zu einer ganzen Reihe von Sätzen gehörte, in denen Abuja auf ähnliche Weise das Thema des rechten Lernens und des rechten Thuns bespricht [3]), und welche vielleicht nur deshalb der Vergessenheit entrissen wurden, weil die herrlichen Lehren, die sie enthalten, den späteren Abfall ihres Urhebers um so greller und verdammenswerther erscheinen lassen. Wenn überhaupt eine Tendenz in ihnen zu suchen ist, so richtet sich dieselbe gegen Elischa b. Abuja selbst, der so schön lehren konnte, aber seine Lehren so schlecht verwirklichte. — Jener Ausspruch über das Lernen in der Jugend und im Alter lautet in dieser Quelle auch anders: Wer in der Jugend lernt, der nimmt das Gelernte gleichsam in sein Blut auf [4]), und er kann es deutlich wieder vortragen; das Gegentheil gilt von dem im Alter Lernenden. Auch das Sprüchwort sage: Wenn du sie in deiner Jugend nicht begehrt hast, wie willst du sie im Alter erreichen [5]). Vom Vergessen sagt er: Es kann Einer, was er in zwanzig Jahren gelernt hat, in zwei Jahren vergessen: wenn er nämlich das Gelernte nicht wiederholt, hält er nach sechs Monaten das Un-

---

[1]) S. oben S. 341*.

[2]) S. Levy, Talm. Wört. I, 85 b, Weiß II, 141.

[3]) Aboth di R. Nathan c. 24.

[4]) דברין תורה נכלעין בדמיו. Vgl. das lateinische: in succum et sanguinem.

[5]) וכו׳ מהלא אומר אם בנערותך לא חפצתם איך תשיגם בזקנותך. Hierauf folgt die oben S. 356** erwähnte Vergleichung der Lehre mit Gold- und Glasgefäßen nach Hiob 28, 17 die kürzer und anonym auch im Sifrê zu Deut. 11, 22, § 48 zu lesen ist.

reine für rein und das Reine für unrein, nach zwölf Monaten verwechselt er die Gelehrten, die Urheber der Lehrsätze, mit einander, nach achtzehn Monaten vergißt er den Hauptinhalt der erlernten Tractate, nach vierundzwanzig den Hauptinhalt der erlernten Abschnitte, endlich sitzt er wortlos da [1]) und von ihm gilt, was Salomo (Prov. 24, 30) von dem trägen Manne sagt [2]).

Ueber die Harmonie von Wissen und Thun hatte er folgende Gleichnisse [3]). Wer gute Thaten übt und viel gelernt hat, der gleicht Einem, der den unteren Theil des Gebäudes aus Steinen, den oberen aus Ziegeln baut; ein solches Gebäude hält Stand, wenn auch viel Wasser auf es eindringt. Aber Studium ohne gute Handlungen gleicht einem Baue, der unten aus Ziegeln, oben aus Steinen besteht und von geringem Wasserandrang umgeworfen wird. Ebenso verglich er das mit guten Thaten verbundene Studium festem Kalkanwurf auf Ziegelgemäuer, welchen kein Regen wegwaschen kann, während bloßes Studium wie leichter Kalkanstrich ist, den der geringste Regen wegspült. Ein weiteres Gleichniß für denselben Gegensatz entnimmt er einer Gattung von Trinkgefäßen, die niedergestellt nur dann stehen bleiben, wenn ein auf ihrem Grunde angebrachtes Steinchen (ψῆφος) sie im Gleichgewichte erhält, während das Fehlen des Steinchens bewirkt, daß sie umfallen und ihr Inhalt verschüttet wird. Endlich verglich er den Mann des mit guten Handlungen verbundenen Studiums einem Reiter, dessen Roß auch einen Zügel (χαλινός) hat; bloßes Wissen hingegen ist wie ein Roß ohne Zügel, das seinen Reiter plötzlich abwirft. — Es ist zu beachten, wie diese

---

[1]) יושב ודומם als Gegensatz von יושב ושונה s. oben S. 149*, Anm. 4.

[2]) S. die Deutung dieser Bibelstelle durch Simon b. Jochai, Sifrê zu Deut. 11, 22, § 48.

[3]) Mit ihnen beginnt die Reihe in Aboth di R. N. c. 24.

Gleichniſſe dem Anſchauungskreiſe eines Weltmannes entnommen ſind, der ſeine Luſt am Bauen hat, der weiß, wie ein Becher beſchaffen iſt, und ſein Roß zu zügeln verſteht [1]). Noch ein Gleichniß, mit welchem die Reihe von Sprüchen Eliſcha's geſchloſſen wird, gehört in's Gebiet weltlicher Vergnügen. Ein König erjagt einen Vogel und giebt ihn einem ſeiner Diener mit den Worten: Behüte dieſen Vogel, denn ſonſt verwirkſt du dein Leben; ſo iſt auch die Mahnung an Iſrael in Deut. 4, 9 zu verſtehen: mit der Thora behüten ſie ihr eigenes Leben [2]). Vor dieſem Spruche lieſt man noch die Sentenz im Namen Eliſcha's, daß wer ſeinen Nächſten zu der Ausübung einer guten That veranlaßt, ein ſolches Verdienſt hat, als ob er ſie ſelbſt geübt hätte.

Die Auflöſung eines talmudiſchen Rebus.

Notiz

von

Dr. Alex. Kohut.

In der Bearbeitung des Aruch-Artikel סביס begriffen und die Varianten aufſuchend, ſtieß ich in Rabbinowitz' Dikduke Sofrim Tractat Synhedrin S. קי"נ auf 5 Worte, denen man

[1]) Am Sabbath hoch zu Roß mit dem zu Fuße nebenher gehenden Meir ſich unterredend zeigt auch die Ueberlieferung Eliſcha ben Abuja.

[2]) In Sifré a. a. O. iſt auch dieſes Gleichniß im Namen von Simon b. Jochai mitgetheilt, im bab. Talmud, Menachoth 99 b als חני דבי ר' ישמעאל.

[3]) In Synh. 99 b hat dieſelbe Sentenz Abahu, jedoch mit bibliſcher Begründung aus Exod. 17, 5.

füglich die Bezeichnung eines talm. Rebus beilegen könnte. Nach dem Worte סכסך (corrumpirt aus סיבסך; richtigere LA. ist die An. ש verzeichnete LA. der Ed. Soncino סביסק = perſ. sâbizag sâbisâk, arab. sâbîzag d. i. Mandragora) bringt nämlich die Münchener Hſch. סר נש סי רנ סימן, wofür im Talmud ed. Sonc. סימן סר נש סי רנ ſteht. Hiezu bemerkt Rabb. ואני יודע סירוש. Da ich manche Stellen, hinſichtlich welcher der ſonſt ſo verdienſtvolle Verfaſſer der Variae Lect. bemerkt: er könne ſie nicht deuten, oder apodictiſcher: ליה ליה פרוא, ſie ſeien nicht deutbar (wie z. B. zu Berachoth 58 a vgl. D. S. S. קס"ג b Anm. ת ſiehe dazu meine Erklärung im Aruch completum Art. כמט II, 40) wie ich glaube mit Glück gelöſt habe, ſo fühlte ich mich auch angeſichts obiger Bemerkung von vorneherein angeregt, abermals mein Glück anzurufen und dies um ſo eher als obige Worte, die ſo änigmatiſch ſich anlaſſen, nicht nur in der Hſch., ſondern auch im Talmud (ed. Sonc.) vorkommen.

Hier das Reſultat meines Fundes. Bereits in meiner kritiſchen Beleuchtung der perſiſchen Pentateuchüberſetzung des Jak. b. J. Tâvus S. 323 fg. brachte ich zur Erklärung des von ihm überſetzten דודאים (Gen. 30, 14) durch Destenbûj und zur Erhärtung der Abhängigkeit des Vertenten von Ibn Eſra die Worte des letzteren, die alſo lauten על צורת בן אדם . . (יברוחין) והם כי יש להם דמות ראש וידים. Nachträglich fand ich, daß auch im Perſiſchen die Mandragora geradezu genannt wird: merdom gijâh = Menſchenpflanze, wegen ihrer Aehnlichkeit mit einer Menſchengeſtalt (vgl. Vullers II, 1158). Dieſe botaniſche Bemerkung mochte wohl ein verſtändiger Talmudabſchreiber benützt haben um mittelſt derſelben das ſchwierige סיכסך (סביסק) zu erklären. Er ſetzte alſo zu obigem Worte die Randbemerkung: סימן סר נש סי רנ, welches סי offenbar סי' lauten muß, wie Münch. Hſch. auch wirklich ſteht und der Sinn wäre: „Das Zeichen (Merkzeichen, Merkmal) des Menſchenkopfes (סר = zend.

çara, neup. ser Kopf) ist ein großes (vortreffliches) Merkmal". Noch durchsichtiger wäre der Sinn, wenn für סר gelesen würde: בר; also die Menschenfigur ist ein gutes Merkmal scil. für die Erklärung des סביסק. Es bedarf wohl keiner Bemerkung, daß diese Randglosse später aus dem Talmudexemplar des Copisten in den Text ed. Sonc. kam und noch später, weil unverständlich, in den darauffolgenden Editionen weggelassen wurde. — Selbstverständlich gebe ich bei einer einleuchtenderen Erklärung die meinige auf.

Großwardein, 13. 2. 84.

Notiz.

Es sind mir von Süd-Rußland mehrere alt-biblische Fragmente in eigenthümlicher Quadratschrift zugeschickt worden, die, so weit mir bekannt ist, auf keiner europäischen Bibliothek, auch auf keinem Steindenkmale ihresgleichen haben. Die Fragmente hat ein griechischer Matrose aus Rhodus mitgebracht und verkauft. Die entzifferten Fragmente enthalten: 7 kleine Propheten, Ruth, Echa, Esther und Daniel, alle in Pergament-Rollen und entbehren ganz der Finalform für מנצפ"ך. In Echa finden sich sehr wichtige Varianten vor. So lautet 2,4: וחך קשתו אויב הציב ימינו צר; ibid. 6: וירעץ מעם; ibid. 7: מגן מקדשו; ibid. 8: חרץ י"י להשחית. Näheres nebst photograph. Schriftprobe hoffe ich nächstens zu veröffentlichen.

St. Petersburg, 6. April 1884.

Dr. Harkavy.

Abhandlungen.

Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen.

(Fortsetzung.)

XIII, 1. בן חכם מוסר אב ist nur erklärlich, wenn man אֹהֵב liest (ebenso Dyserinck). In b haben S. durchaus keine andere LA. gehabt, als der hebräische Text ולץ לא שמע גערה, wenn sie auch ἐν ἀπωλείᾳ haben. Es ist verschrieben für ἀπειλή, Drohung, wie V. 8. Die Partikel ἐν ist aus Mißverständniß zugesetzt. Die Uebersetzung von לץ ist in S. meistens κακός, dieses Wort scheint vor dem ähnlich lautenden ἀνήκως ausgefallen. Das Wort υἱός fehlt in mehreren Codices, dafür steht ὁ δὲ, also völlig wie im hebräischen Text. P. hatte aber einen griechischen Text vor sich, in welchem noch κακός stand, und sie übersetzt es richtig durch בישא, sie hatte aber υἱός ebenfalls, daher ובריא בישא. Der Vertent hatte aber auch schon die falsche LA. ἐν ἀπωλείᾳ vor sich, und übersetzte es נאבד, fügte aber, um auch dem גערה im hebräischen Texte zu genügen, hinzu ולא מקבל כארא.

V. 2 ונפש בגדים חָמָס. Weder bedeutet hier נפש Lust, noch חמס Grausamkeit, sondern für חמס zu l. חֲמָסִים. Den Plur.

haben noch Theodotion ἁρπαγήσονται, auch P., nur haben sie es Passiv. aufgefaßt. נפש ist Accusat. abhängig von המסים.

V. 5 ורשע יבאיש ויחפיר. Die Hiphil-Form יבאיש kann durchaus nur transitiv sein, sei es, daß sie von באש derivirt oder von בוש. Dann kann das Subjekt nur צדיק sein, und für וְרָשָׁע wohl zu lesen וְרֶשַׁע entsprechend dem דְּבַר צדק. Auch יחפיר kann ebenfalls transitiv sein.

V. 6 ורשעה תסלף חטאת gewiß zu l. חֲטָאִים, was der parallelen Wortstellung entspricht. P. hat st. רשעה die Uebersetzung לחטיא, also gelesen רְשָׁעִים, als Accusat, ebenso Targum. In S. fehlt der V. Clemens Alexandrinus hat ihn aber erhalten: τοὺς δὲ ἀσεβεῖς φαύλους ποιεῖ ἁμαρτία, also auch רשעים. Unbelehrt davon, übersetzen die Ausll.: „Bosheit stürzt die Sünde nieder oder stürzt in Sünden.

V. 8 ist Wort für Wort verständlich, aber der Zusammenhang zwischen a und b ist in der Gestalt unmöglich. Unmöglich kann ורש לא שמע גערה den Sinn haben: „Der Arme hört nicht auf Schelten oder Drohen", da doch das Gegentheil wahr ist. Die dogmatisirenden Ausll. sind auch dabei nicht in Verlegenheit, Sinn in dem Widersinn zu finden. Der Vers sei ironisch zu fassen, und persifflire den großen Reichthum und die große Armuth! Oder er ermahne den Armen, sich fleißig auf Erwerb zu legen, und der Albernheit mehr. Ewald setzt weitläuftig auseinander, daß ein verbal beginnender Satz nicht Subjekt zu einem Sabstantiv bilden könne. Nicht desto weniger macht er רש zum Prädikat und לא שמע גערה zum Subjekt: „arm ist, wer nicht auf Rüge hört"! Offenbar liegt die ganze Schwierigkeit in dem Worte רש und daher kann dieses nicht correkt sein. Aber רש ist verschrieben für עשיר, wie 28, 3 גבר רש ועשק דלים, wo offenbar zu l. עשיר. In V. 23 ist sogar ראשים verschrieben st. יְשָׁרִים. Lesen wir auch hier עשיר, so schwindet jede Schwierigkeit. Der Reichthum dient dem Reichen

als Sühngeld für sein Leben, auch wenn er dieses verwirkt, kann er sich durch Bestechung von der Strafe losmachen, darum ועשיר לא שמע גערה, hört der Reiche nicht auf Tadel, Rüge; Drohung nämlich nicht auf die Folgen seiner Drohung. Der Reichthum dient ihm als Schild.

V. 9. אור צדיקים ישמח, was liegt näher als ישמח in יזרח zu emendiren (wie Psalm 97, 11 אור זרע לצדיק leg. זרח) und doch erklären auch die sg. kritischen Exegeten den Halbv. lieber: das Licht der Gerechten brennt fröhlich!!!

V. 10. Noch näher liegt es רַק בזדון יתן מצה, das unverständliche erste Wort in רֵק zu emendiren, da S. es durch *κακός* und P. durch ברנשא בישא wiedergeben, und doch bleibt Ewald dabei רק als „nur" anzusehen. Bei „Uebermuth nur giebt es Zank". רֵק = רֵיק ist der Leichtsinnige, Sorglose, Unbeschäftigte, von denen es heißt מרדף ריקים חסר לב (לחם) (12, 11) oder ישבע ריש: wer solchen folgt, nachstrebt, verfällt in Armuth. Ein solcher Leichtsinnige mischt sich in seinem Uebermuth in jede Sache und erregt Streit. Den Gegensatz dazu bildet der Wohlüberlegte נועץ, vgl. V. 11, 2.

V. 11 הון מהבל. Es liegt auf der Hand zu l. transponirt מְבֹהָל, wie 20, 21 נחלה מבהלת, S. *ἐπισπουδαζομένη (ἐπισπευδομένη); μετὰ ἀνομίας* ist Glosse eines andern Uebersetzers.

V. 13 וירא מצוה הוא יְשֻׁלָּם kann im Leben nicht den Sinn haben, „das Gesetz, die Religion", wenn nicht dabei מצות ה' steht. Entschieden hier zu l. מַצָּה, wer Streit scheut יִשְׁלָם „bleibt unverletzt". S. richtig *ὑγιαίνει* (vgl. ob. 11, 31). Dann paßt es besser zu a, aber noch nicht ganz gut. Denn a ist eben so wenig verständlich, בז לדבר; welches Wort? Das der Offenbarung? Warum nicht, noch mehr dem Wortlaut entsprechend, wer den Logos verachtet? Bedenkt man, daß das Verbum בוז und בזה nicht bloß „verachten", sondern auch „gleichgültig behandeln" bedeutet (ויבז עשו את הבכורה

Geneſis 25, 34 überſetzen S. richtig: ἐφαύλισε, er achtete gering. Ebenſo היכן בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו, Eſther 3, 6, es erſchien zu gering). So kann man בָּז hier auffaſſen als „gering, gleichgültig achten", und ſtatt ובר l. ריב. So hat der Vers Hand und Fuß בז לריב יחכל לו וירא בעדה הוא יִשָּׁלֵם „wer Streit gering achtet, verfällt ihm, wer Zank ſcheut, bleibt verſchont". Denn daß יֵחָבֵל hier „verpfändet werden" bedeutet, iſt kein Zweifel.

V. 14 תורת חכם מקור חיים. „Eines Weiſen Lehre, des Weiſen Lehre". Das iſt die einzige Variante unter der Schaar der Erklärer. Aber ein Weiſer hat doch keine Lehre, ſondern befolgt ſie nur. P. נמוסא דחכמתא, alſo תורת חכמה.

V. 15 ודרך בגדים איתן, S. ἐν ἀπωλείᾳ, P. לאבדנא kein Zweifel, daß ſt. איתן zu l. אבדון.

V. 17 מלאך רשע יפל ברע, unverſtändlich. Statt יִפֹּל zu l. יָקוּל (ſo auch Dyſerinck) und iſt רשע leg. רָע.

V. 19 תאוה נהיה תערב. Ein höchſt dunkler V. an ſich und im Zuſammenhange mit b. So viel iſt gewiß, daß נהיה weder bedeuten kann „ein geſtillter", noch „ein entſtandener Wunſch", weil נהיה nicht dieſe Bedeutung haben kann. Auch iſt die LA. unſicher. P. hat רגזא יארא, ebenſo Targum, das wäre תאוה נָאָוָה. Außerdem haben S. noch den Zuſatz εὐσεβῶν, welches Wort zwar im hebr. Texte fehlt, aber zum Zuſammenhange paßt.

V. 21 טוב ישלם בצדיקים אף רשע ist wohl verſtändlich, aber ungewöhnlicher Conſtruction. Das Subject fehlt zu ישלם, P. hat dafür Paſſiv. נשתלמן, aber dann iſt אף überflüſſig und ſtörend. In dieſem Wörtchen liegt überhaupt die Schwierigkeit, und wird dieſes richtig geſtellt, dann tritt ſyntaktiſche Ordnung und Verſtändniß ein. Hiob 8, 6 ושלם נוה צדקך muß ſelbſtverſtändlich in מְנָת emendirt werden: „das Maaß der Gerechtigkeit". Alſo auch hier ואת צדיקים leg. וּמְנָת. Dazu ישלם ohne טוב, da שלם allein ſchon „vergelten" involvirt. טוב iſt Dittographie vom

folgenden V. טוב ינחיל. Da aber das Subjekt in b fehlt, so muß das Verbum passiv sein יְשֻׁלַּם, das Ganze ומנת צדיקים יְשֻׁלָּם. Die Antithese ist also vollkommen; höchstens könnte man in a noch lesen תרדף רעתו mit dem Suffixum.

V. 23 רב אכל ניר אשים ויש נספה בלא משפט ist wieder einer der räthselhaften Verse. Die bisherige widersinnige Auslegung, welche sich nicht einmal an dem Acker der Armeu (oder Neubruch) stößt, daß es ein contradictio in adjecto ist, sei hier übergangen. Wiewohl S. dafür ebenfalls eine tolle Uebersetzung geben, so läßt sich doch dadurch der ursprüngliche Text restituiren. Die Hauptsache ist, daß sie nicht ראשים „Arme" lasen, sondern *δίκαιοι* mit dem übrigen *ποιήσουσι ἐν πλούτῳ*. Statt *ποιήσουσι* haben mehrere Codices *ἀπολαύσουσι* oder Praesens *ἀπολαύουσι πλούτου*, daher Syro-Hexapla: רודבא מתכסמין בעותרא. St. רודבא eine Randglosse דיקא. Die LA. der S. war also ישרים אכלים ניר, nämlich ניר als Reichthum erklärt. רָב das Anfangswort hat der Vertent „als lange Zeit" erklärt, und es wiedergegeben durch *ἔτη πολλά*. Halten wir die LA. ישרים fest, so ist a vollständig klar. רב אכל ניר ישרים. Der Acker der Redlichen bringt viel Speise. Schwieriger ist b. Die LA. in S. *ἄδικοι* für ויש ist wohl verschrieben st. *ἔνιοι*, da auch P. אנשין dafür hat. Allein für uns erfordert die Antithese von ישרים das Wort ורשע, corrumpirt in ויש. Dagegen muß משפט radikal emendirt werden in מספא „Futter". רב אכל ניר ישרים ורשע נספה בלא מִסְפָּא. Der V. hat denselben Sinn wie V. 25 צדיק אכל לשבע נפשו ובטן רשעים תחסר, auch 13, 22 und meherre St.

XIV, 1 חכמות נשים möge man חַכְמוֹת oder חָכְמוֹת vocalisiren, immer bleibt נָשִׁים störend. Es steckt wohl eine Corruptel dahinter.

V. 3 חטר גאוה · · · תשמורם ist dunkel. Wen oder was bewahren die Lippen der Weisen? Dazu kommt noch die In-

congruenz von תשמורם Suffix. Plur. zu חטר Singul. Dem könnte zwar dadurch abgeholfen werden, daß man חטר in חֹטְרֵי oder חָטְרֵי umwandelt, wie denn S. in der That Plur. haben *βακτηρία ὕβρεως*. Aber „hüten", oder wie Ewald übersetzt „schützen" giebt keinen Sinn. Man muß schon lesen תִּשְׁבְּרוּם. Das Verbum שבר wird auch uneigentlich gebraucht: „demüthigen", שבר לב, שבורי לב, auch von גאון Stolz wird gesagt שברתי את גאון. Also „die Stäbe oder Stachel des Hochmuths brechen, d. h. demüthigen die Lippen der Weisen".

V. 4 באין אלפים אבוס בר kann nicht bedeuten: „die Krippe ist leer"; denn בר bedeutet nur ausgewählt, rein, lauter, aber nicht „leer", etwa gleich נקי. Daher richtig zu l. אָפֵס בר (A. Krochmal): ist Getreide nicht vorhanden, und antithetisch: ורב תבואות בבח שור.

V. 6 בקש לץ חכמה ואין ודעת לנבון. Der Spötter sucht doch nicht Weisheit! Und wenn er sie suchte, so würde er seine Verspottung der Zucht aufgegeben haben, und würde eo ipso Weisheit finden. S. haben *παρὰ κακοῖς*, und eben לנבון *παρά φρονίμοις* d. h. bei dem Spötter Weisheit suchen. Man hat also nur zu לץ ein ל zu ergänzen לַלֵּץ gleich לַנָּבוֹן. Allerdings fehlt da ein Subjekt. S. hat aber ein anderes Subjekt *ζητήσεις σοφίαν παρὰ κακοῖς καί οὐχ εὑρήσεις*. Es ist allerdings eine verständlichere Umschreibung des Textes. In diesem müßte also gelesen werden Infinitiv. בַּקֵּשׁ חכמה „Weisheit suchen bei einem Spötter".

V. 7 לך מנגד · · וכל ידעת שפתי דעת. a bedeutet gewiß nichts anderes, als: „gehe aus der Gegenwart eines Thoren", laß dich mit ihm nicht ein. b aber ist unverständlich. S. *ὅπλα αἰσθέσεως* d. h. וכלי דעת st. וכל ידעת ist Unsinn. Da der Sinn doch nur sein kann, die Sprache der Erkenntniß wäre für den Thoren doch vergeblich, wenn ein Weiser sich mit ihm einließe, wie 23, 9 באזני כסיל אל תדבר כי יבוז לשכל מליך. So muß in den

dunkeln Worten ידעת dieser Sinn liegen. Emendirt man ידעת in תשחת, so hat man diesen Sinn וכל תְשַׁחֵת שפתי דעת.

V. 8 חכמת ערום הבין דרכו ואולת כסילים מתעה ist b nicht recht klar. Die Thorheit ist doch nicht Trug oder Täuschung. S. ἐν πλάνῃ, P. בטעיותא; das stimmt zu a. Aber auch in diesem muß eine Kleinigkeit geändert werden. הבין דרכו geben S. finitivisch ἐπιγνώσεται, es muß also emendirt werden תבינהו דרכו, Causativ. Die Weisheit macht dem Klugen seinen Weg begreiflich. Folglich erfordert b ebenfalls ein Verbum ואולת כסילים תַּתְעֵהוּ.

V. 9 אוילים יליץ אשם. Mit לץ „spotten" kommt man nicht durch. Die Schuld spottet der Thoren? Das ist Blödsinn. S. hat οἰκίαι παρανόμων, d. h. בית אוילים יליץ. Demnach muß gelesen werden ילין, weilen. בית statt בבית, wie öfter ב vor ב ausgefallen. Auch S. haben nicht יליץ gelesen, sondern יִלְוֹ, was ihr ὀφειλήσουσι nur bedeuten kann (von Lagarde mißverstanden). Also im Hause der Thoren (oder der Frevler עוילים) weilt Schuld, ובין ישרים רצון (sei es, daß man auch hier mit S. בית liest, oder בתוך o. S. 155 zu 8, 2). Bei den Redlichen aber weilt „Wohlwollen", nämlich Gottes.

V. 12, wiederholt 16, 25 יש דרך ישר לפני איש, S. ἢ δοκεῖ. Sie müßte also gelesen haben לעיני, indem diese Präposition die Bedeutung hat: dem Scheine nach. Wahrscheinlich eben so Zacharia 4, 7 מי אתה הר הגדול לפני זרובבל leg. לעיני „es scheint ihm ein Berg".

V. 13 גם בשחק יכאב לב ist eine pessimistische Anschauung, die nur in Kohelet vorkommt. Ob nicht zu l. יכאב לֵץ statt לֵב? Die auf der Hand liegende Emendation ואחריתה שמחה in ואחרית השמחה haben Mehrere gemacht.

V. 14 סוג לב ist unverständlich. S. θρασυκάρδιος, Symmachos βαρυκάρδιος, d. h. עֵז לב oder קשה לב. Das Erstere kann entstanden sein durch die graphische Verwechse-

lung von ס mit ע (vgl. Commentar zu Pſalmen S. 134, 14). Daß ſtatt מעלי leg. מטעללי, wie Zacharia 1, 4; 6 כדרכיו וכמעלליו, haben Mehrere emendirt.

V. 16 מחעבר וכסיל iſt unverſtändlich. Die Verſionen geben aber den richtigen Text und Sinn: ἑαυτῷ πεποιθὼς μίγνυται ἀνόμῳ; Targum מחחלט בסכלותא, P. מחחלט בה תכילאות. Zu leſen מִתְעָרֵב כּוֹ כְּסִיל. Urſprünglich ſtand מתערב בו, das ב von בו wurde homöoteleutiſch weggelaſſen und das iſolirte ו zu בטח gezogen. Sodann wurde מתעבר aus מתערב, wie 26, 7 מתעבר על ריב leg. מתערב. Die kritiſchen Ausll. ſind auf dieſe einfache Emendation nicht gekommen, und müſſen daher מתעבר abſchwächen zu „ſich ereifern“ oder „übermüthig werden“.

V. 17 יִשָּׂנֵא מזמות ואיש, „gehaßt werden“ kann der Sinn unmöglich ſein, ſei es daß מזמות im guten oder böſen Sinne hier gebraucht wird. S. giebt das Richtige an: ὑποφέρει, „erträgt, erduldet“. Nur fehlt dazu das Objekt. Dieſes kann nur קצר אפים in a ſein, der „Jähzornige“. S. haben alſo geleſen ישא; fügt man das Suffix hinzu, ſo lautet es יִשָּׂאֶנּוּ. Das Verbum נשא hat dieſe Nebenbedeutung „ertragen“. Vgl. 18, 14 רוח נכאה מי ישאנה. Ewald hat das Richtige errathen, aber zu unbeholfen, auf die richtige LA. zu rathen, machte er eine unſinnige Emendation ישוה, und das ſoll bedeuten „geduldig machen“! Jedenfalls iſt hier מזמות in gutem Sinne gebraucht (vgl. o. S. 204).

V. 18 נחלו פתאים · · · יכתרו. Das Verbum יכתרו in b iſt unerklärlich und Ewald's Kunſtſtücke, es zu erklären, „umgeben, umſchließen, umfaſſen, enthalten“, verfangen nicht. Andere fügen noch Unſinn hinzu: „einſammeln, aufhäufen“! Man gewinnt nur einen Sinn, wenn man יתפארו lieſt, „ſich rühmen“ mit dem Accuſat., wie öfter beim Hitpael. Dann muß aber auch נחלו emendirt werden, das ohnehin in ſeiner Bedeu-

tung trivial klingt: Die Thoren besitzen, erben, gewinnen Thorheit!! vielleicht zu l. יָחֲרוּ „sie ziehen vor".

V. 19 שחו רעים לפני טובים ist zwar verständlich, allein als Erfahrungssatz ist es unwahr, zumal wie ihn Ewald auffaßt: „Stets sanken Böse vor Guten". Das Hauptthema in Hiob beruht ja auf der entgegengesetzten Erfahrung, daß die Frevler glücklich, die Unschuldigen dagegen glücklich seien, und ebenso in mehreren Psalmen קצתי בהוללים שלום רשעים אראה. Der V. kann daher als Hoffnung aufgefaßt werden יְשַׁחוּ רעים, und in b ורשעים על שערי צדיק muß ein Verbum ergänzt werden, was der syrische Vertent gefühlt hat מתין; aber zu l. יבקשו על שערי, „sie werden betteln".

V. 21 בו לרעה leg. לרש, c. S. 200 V. 11, 12.

V. 22 הלוא יתעו חרשי רע ist trotz seiner Leichtverständlichkeit dunkel. Davon sind zweierlei griechische Uebersetzungen, und auch zweierlei syrische. In der einen ist die Negativ-Partikel הלא gar nicht berücksichtigt, יתעו als Participial-Subjekt aufgefaßt, *πλανώμενοι* und חרשי רע als Prädikat. P. und nach ihm Targum fügen ein Substantiv. hinzu עוֹלֵי מעין. Diese Uebersetzung ist gar nicht zu gebrauchen. Die andere hat הלא, aber als reine Negation, יתעו als יעו und חסד ואמת zweimal *οὐκ ἐπίστανται ἔλεον καὶ πίστιν τέκτονες κακῶν, ἐλεημοσύνη καὶ πίστις παρὰ πέκτοσιν ἀγαθοῖς*. Ebenso die zweite syrische Uebersetzung, die zweimalige Wiederholung von חסד ואמת zu a und b. Die Erklärung יתעו als יעו verräth, daß der Vertent in Verlegenheit war. Schwierig ist lediglich der Eingang הלא יתעו. Dabei drängt sich die Emendation יְתָעֲבוּ auf. „Die Böses Sinnenden, verabscheuen". Aber was? חסד ואמת? Dann müßte man mit den genannten Vertenten dieses zu a und b ziehen, was gewiß falsch wäre. Offenbar fehlt zu יתעבו ein besonderes Objekt, und dieses muß in הלוא liegen, da dieses weder als einfache, noch als affirmative Verneinung wenig zum Sinne paßt.

Ich ſchlage vor שָׁלוֹם. Alſo שלום יחעכו תרשׁ רע und zu תרשׁ טוב, wie S. und P. *παρὰ* לחרשׁ טוב, „bei den gut Sinnenden, oder auch eine loſe Verbindung, wie o. S. 194 Kap. 10, 4. Dann iſt die Antitheſe vollendet.

V. 24 עטרת חכמים עשרם haben Einige richtig emendirt עָרְמָתָם, nach S. *πανοῦργος*. Aber b אולת סלים אולחב kann doch nicht geſchmacklos bedeuten: „der Thoren Narrheit Narrheit iſt“ (Ewald), ſondern man muß emendiren לְוָיַת (Krochmal), der „Schmuck der Thoren“ אולחם, das ם durch das folgende ם in מציל ausgefallen.

V. 27 יראת ה', S. *πρόσταγμα*, wohl richtiger תורת.

V. 29 מרים אולת leg. מַרְבֶּה, nach Targum מסגי, o. zu 3, 35.

V. 30 חיי בשרים לב מרפא iſt dunkel. Daß בשר im Plural gebraucht ſein ſoll, iſt grammatiſch unmöglich. Auch kann מרפא nicht „Milde, Lindigkeit“ bedeuten. Wenn auch Kohelet 10, 4 מרפא יניח חטאים גדולים gleich מרפה ſteht, ſo bedeutet es nicht „Milde“, ſondern „Läſſigkeit“ gleich רפיון, und wahrſcheinlich ebenſo 15, 4 מרפא לשון. Aber ein Herz der Läſſigkeit לב מרפא kann man im Hebräiſchen nicht ſagen. S. und P. ſetzen aber ſtatt חיי בשרים eine ganz andere LA. voraus *πρᾳΰθυμος*, ein Sanftmüthiger und רמסיו חמתה, wer ſeinen Zorn beſchwichtigt. Ohne Weiteres muß man geſtehen, daß es beſſer als Antitheſe zu קנאה in b paßt. Die Frage iſt nur, wie hat ihr Text gelautet. Von vorne herein muß der Symmetrie zufolge auch in a ein Abſtractum gebraucht ſein, wie קנאה, und da drängt ſich חֵמָה auf. Aber was ſoll ſtatt בשרים geſtanden haben im Sinne von Zorn, Ingrimm oder auch nur Unmuth? Etwa בעברה? Jedenfalls muß geleſen werden לֵלֵב ſt. לב, nämlich ללב מרפא iſt „Geſundheit fürs Herz“.

V. 32 וחסה במותו צדיק, muß dafür בְּחֻמּוֹ geleſen werden, wie S. hat *τῇ ἑαυτοῦ ὁσιότητι*, oder nach einem andern Vertenten, deſſen Ueberſetzung nur in der ſyriſchen Hexapla erhalten

ist. הו דין דתכיל על מריא כיד חסיותא דילה דייקא הו „wer durch seine Harmlosigkeit auf Gott vertraute“. Diese Emendation ist von Mehreren gemacht worden.

V. 33 חכמה ובקרב כסילים תודע. Sämmtliche alten Versionen haben dabei die Negation. S. *οὐ διαγινώσκεται*, Symmachos *οὐ γινώσκεται*, P. לָא תחידע. So ist wohl anzunehmen, daß die Partikel לא hinter לים = לם von כסילים ausgefallen ist. Sonst hat dieser V. keinen Sinn.

V. 34 חסד לאמים חטאת. Symmachos übersetzt hier חסד mit *ὄνεδος* „Schimpf“. Allein daß der Spruchdichter in einer Gnome, in der צדקה vorkommt, חסד in dem ungewöhnlichen Sinne gebraucht haben sollte, ist undenkbar, da er auf Mißverständniß hätte gefaßt sein müssen, daß man es synonym mit צדקה nehmen würde. Daher empfiehlt sich die LA. חֹסֶר, welche S. und P. an die Hand geben *ἐλαοσοῦσι*, מזערין. Jedenfalls muß gelesen werden ללאמים, wie Symmachos hat: *λαοῖς*.

XV, 1 מענה רך ישיב חמה. Pearson hat eine LA. der S. angeführt, *καταπαύσει θυμόν*. Diese LA., welche ישבית voraussetzt, ist natürlich besser. Ob nicht überall, wo להשיב oder ישיב mit אף oder חמה vorkommt, zu l. wäre להשבית — ישבית? Denn sonst wird gebraucht חשיב מחרון דאף. — b ודבר עצב, S. *σκλῆρος* hat dafür Aquila, P. קשיתא, zu l. עָתָק.

V. 2 תטיב דעת gewiß zu lesen תַּטִּיף entsprechend dem יביע in b.

V. 4 וסלף בה שבר ברוח ist dunkel. Die vulgäre Uebersetzung: Ausschreitung ist „Zerstörung im Geiste“ oder „Verwundung des Geistes“, ist Unsinn. Allenfalls würde שבר ברוח bedeuten, „Gebrochenheit des Geistes, Niedergeschlagenheit“ = רוח נשברה. S., P. und auch Targum haben aber st. שבר gelesen יִשְׁבָּע, *πλῆσθήδεται πνεύματος*; P. ודאכל מן פארוהי נשבע מנה, T. ודאכיל מן פירוהי נשבע. Woher haben diese beiden Versionen „Früchte“ statt „Geist“? Von S. haben sie es nicht

entlehnt. Sie müſſen alſo geleſen haben ישבע בפריו ſtatt שבר ברוח. Es iſt zwar räthſelhaft, wie ſie darauf kommen וסלף mit „eſſen“ zu überſetzen; aber ſie ſind jedenfalls darauf geführt worden, weil ſie laſen ישבע בפריו. Das Verbum ישבע wird zwar meiſtens mit dem Accuſativ conſtruirt, aber hin und wieder noch mit ב und מ. Wir ſind jetzt indeß genöthigt, das וסלף בה unterzubringen. Der Gedankengang führt auf eine angemeſſene Erklärung. Iſt nach a die „Läſſigkeit der Zunge“ ein Lebensbaum, d. h. gewährt langes Leben (מרפה ſcheint hier von רפה dieſen Sinn zu haben, vgl. o. S. 250), und nach b, wer ſich deſſen befleißigt, wird „von der Frucht des Lebensbaumes fett“, ſo konnte man leſen ואלף בה ſt. וסלף [1]), wer ſich daran gewöhnt (nicht vorlaut mit der Zunge zu ſein) wird an ſeiner Frucht geſättigt. Der Stamm אלף wird zwar im Hebräiſchen nur 2mal gebraucht ואאלפך בן ראלף ארדותם und חכמה (denn מלפנו מבהמות und כי יאלף haben einen andern Sinn). Aber die Bedeutung iſt durch den Gebrauch im Syriſchen und Aramäiſchen geſichert. b lautet demnach וְאָלַף בה ישבע בפריו.

V. 6 וכתבואת רשע נעכרת hat P. ועללתהון דעולא. Ebenſo ein Codex der S. *κάρποι δὲ ἀσεβῶν*, alſo תבואת רשעים. Das Verbum נעכרת paßt aber nicht dazu; der Getreideertrag kann nicht zerrüttet, noch getrübt werden, was עכר doch nur bedeuten kann. S. hat dafür *ὀλόῤῥιζοι ὀλοῦνται*, eine andere LA. (Codex 23) *ἐκριζωθήσονται* (auf *ἀσεβεῖς* bezogen). Die Vertenten haben alſo geleſen oder verſtanden נעקרת „entwurzelt“.

V. 7. שפתי חכמים יזרו דעת ולב כסילים לא כן. Es iſt unmöglich, nach dem Texte eine Antitheſe zu eruiren, auch abgeſehen von der Unverſtändlichkeit des לא כן, das weder als *οὐχ ἀσφαλής* „nicht feſt“, noch als *οὐχ οὕτως*, „nicht ſo“ einen Sinn giebt. Man kann aber nicht überſehen, daß die Formen von כין und

[1]) Umgekehrt כי יאלף עונך סיך, muß geleſen werden יסלף (Hiob).

כן öfter verwechſelt werden (o. S. 156). Hier iſt gewiß zu leſen בן ſt. כן, und zwar indem das winzige י verloren ging, לא יבין, verſteht nicht, nämlich רעה, welche die Sprache der Weiſen זרה „ausſtreuen“ oder nach Symmachos *φυλάσσουσι* ישמרו, „bewahren“.

V. 12 אל חכמים לא ילך, S. *μετὰ σοφῶν*, P. עם חכימא, alſo את חכמים „mit den Weiſen geht er nicht um“. Damit fallen Ewalds „Weisheitsſchulen“, welche von Lernbegierigen aufgeſucht zu werden gepflegt hätten, vollſtändig weg; es iſt keine Spur davon in den Sprüchen zu finden.

V. 14 ירעה אולת ... (ומי Keri) ומני. Es iſt Unſinn ירעה mit: „weidet ſich, erquickt, labt ſich“ wiederzugeben. Es erhält nur Sinn, zu l. ירצה „hat Wohlgefallen“. Da ſämmtliche alte Verſionen מי haben, wie das Keri, ſo verdient Ewald's Feſthalten an Ketib מני keinerlei Berückſichtigung.

V. 15 ושוב לב משרה gleich ולטוב לב o. S. 194.

V. 16 ומהומה בו. Unruhe in einem reichen Vorrath? Es liegt kein Sinn darin nnd paßt überhaupt nicht zum antitheti-ſchen ביראת ה'. In S. haben zwei Codices (23, 252 und die ſyriſche Hexapla) ſtatt des recipirten *μετὰ ἀφοβίας*, die LA. *μετὰ ἀσεβείας*. Auch P. hat ועולה ... סומאא. Sie haben wohl geleſen ומזמה בו ſtatt ומהומה. Richtiger wohl zu l. ומרמה בו.

V. 20 בזה אמו, warum noch die Mutter verachten? Genug wenn er ihr keine Freude macht. Wohl zu l. תועב אמו wie 10, 1.

V. 21 אולת שמחה לחסר לב. Die Incongruenz von a zu b iſt auffallend. S. haben ein Wort, das ſich im Original nicht findet, dagegen kein Wort für שמחה: *ἀνοήτου τρίβοι ἐνδεεῖς φρενῶν*, allerdings verderbt: Vielleicht zu *ἀνοητία τρίβοι ἐνδεεῖ φρ.* Alſo für שמחה *τρίβοι*, es würde etwa zurücküberſetzt lauten: אולת ארח לחסר לב. Wenn es keinen ganz befriedigenden Sinn giebt, ſo paßt es doch beſſer zur Antitheſe ואיש תבונה ישר לכת.

V. 26 ומודים אברי נעם giebt keinen Sinn. 16,24 צוף דבש אמרי נעם giebt P. מאמרת דחכימא, alſo geleſen נבן ſtatt נעם.

V. 28 לב צדיק יהגה לענות. „Zu ſinnen, um eine treffende Antwort zu geben“ iſt doch wohl mehr Sache eines Klugen, denn eines Gerechten! Daher empfiehlt ſich die LA. der S. und P.: *μελετούσι πίστεις*, רגא בהימנותא, d. h. יהגה לֶאֱמוּנוֹת, antithetiſch zu יביע רעות. Wenn הגה auch mit ב conſtruirt wird, ſo kann es auch ל regieren.

V. 33 יראת ה׳ מוסר חכמה iſt zwar ſehr verſtändlich, aber einen rechten Begriff kann man ſich doch nicht davon machen. „Zucht zur Weisheit“ iſt gekünſtelt, מוסר וחכמה nach S. iſt auch nicht befriedigend. P. ילפא זו דחיא, alſo חיים ſt. חכמה. Dieſe LA. verhilft zum richtigen Verſtändniß. Es iſt dieſelbe wie V. 14,27 יראת ה׳ מקור חיים, alſo hier zu l. מקור חיים ſt. מוסר חכמה. Jn 18,5 נהר נבע מקור חכמה haben S. *πηγὴ ζωῆς* חיים ſt. חכמה. Auch einige Codices.

(Fortſetzung folgt.)

Die Fabel in Talmud und Midraſch.

(Schlußartikel).

Von Dr. Samuel Back.

Die Reſultate unſerer Studie ſind in mannigfacher Beziehung, in exegetiſcher, homiletiſcher, literarhiſtoriſcher, culturhiſtoriſcher und hiſtoriſcher Beziehung intereſſant und wichtig. Für jede einzelne dieſer Disciplinen, ja ſelbſt für die jüdiſche Archäologie, bieten dieſe Reſultate manchen nicht unweſentlichen Beitrag von normativem Charakter. Faſſen wir hier die Hauptreſultate kurz und überſichtlich zuſammen.

Wenn wir von den anonym tradirten Fabeln abſehen, deren Alter ſich nicht genau mit Sicherheit beſtimmen läßt, ſo iſt die älteſte unter den uns erhaltenen Fabeln die des R. Joſua ben Chananja: „Der Löwe und der Kranich“ [1]). Dieſe kommt aber nur im Midraſch, nicht aber im Talmud vor. Die nächſtälteſte überhaupt und die älteſte unter den auch im Talmud vorkommenden Fabeln iſt die des Rabbi Akiba: „Der Fuchs und die Fiſche“ [2]).

Als jüngſte unter den Fabeln figuriren die des R. Berachja: „Meer und Land nach dem Untergang der Aegypter“ oder „die Ergebung in die Gottesſtrafe“ und die fünf zeitgenöſſiſchen Fabeln [3]), die

---

[1]). S. unſere Abhandl., Monatsſchr. 1876, S. 197 ff., wo ich auch Beweismaterial für ihren jüdiſchen Urſprung herbeigebracht habe.

[2]) Monatsſchr. 1880, S. 24 ff.

[3]) Monatsſchr. 1884, S. 26—27 und S. 124, Anmerkung.

aber sämmtlich nur in den Midraschim, aber nicht im Talmud vorkommen. Als jüngste unter den im Talmud erhaltenen Fabeln erscheint die Fabel des R. Chanina bar Papa „Die syllogisirenden Kräuter“ [1]).

Der Zeitraum, aus dem sich in Talmud und Midrasch Fabeln erhalten haben, erstreckt sich demnach von der ersten Hälfte des zweiten bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts; ein Zeitraum von nahezu 300 Jahren. Keine von den uns erhaltenen Fabeln läßt sich nachweislich in eine frühere Zeit höher hinaufrücken oder in eine spätere Zeit tiefer hinabdrücken.

Merkwürdig bleibt es immerhin, daß sich weder von Hillel noch von seinem Schüler Rabban Jochanan ben Sakkai, weder von den 300 Fuchsfabeln des Rabbi Mäir noch von den 300 den Bar Kappara [2]), in Talmud und Midrasch eine erhalten hat: während sich von anderen, minder productiven und weniger berühmten Fabeldichtern zahlreiche Fabeln erhalten haben. Bezüglich der Fabeln des Rabbi Mäir wurde dieser merkwürdige Umstand schon seiner Zeit von Rabbi Jochanan hervorgehoben [3]). Es ist wohl nicht unmöglich, daß wir unter den uns erhaltenen Fabeln, nicht nur unter den anonym tradirten, sondern auch unter jenen, die den Namen des Tradenten an der Spitze tragen, auch manche Fabeln vor uns haben, die als das ursprüngliche Product jener berühmten Fabeldichter zu betrachten sind, deren eigentliche Schöpfer sie waren. Allein bei

---

[1]) Monatsschr. 1880, S. 376 ff.

[2]) B. Megilla, 29 a, hat sich von Bar Kappara ein Fabelfragment erhalten, das aber nur ein Bruchtheil der Fabel des R. Jose Haglili ist. S. Monatsschr. 1883, S. 327 ff.

[3]) S. Monatsschr. 1876, S. 33. ff. und 1880, S. 110 ff. R. Jochanan muß auch noch die drei Fabeln selbst gekannt haben, wenn er auch nur ihre biblischen Ausgangsstellen angiebt.

der unvergleichlichen Gewiſſenhaftigkeit der Männer des Talmud und des Midraſch bezüglich der Zurückführung des tradirten Stoffes auf ſeine erſte Quelle, ſeinen eigentlichen geiſtigen Urheber und Eigenthümer, hat für uns der jedesmalige an der Spitze einer Fabel ſtehende, in verſchiedenen ſelbſtſtändigen Quellen gleichlautende Name des Erzählers als Autorname zu gelten, inſolange wir keinen Beweis dagegen haben.

Die Werke, in welchen die uns erhaltenen Fabeln ſich finden, ſind: die beiden Talmude, Mechiltha, Sifré, ſämmtliche Rabboth, Thanchuma, Schocher Tob, Miſchle Rabbathi, Agadath Bereſchith, Abba Gorion, Othijoth de R. Akiba, Temura, Konen und Jalkut-Midraſchim, das Targum Jeruſchalmi I und II zur Thora und Targum Scheni zu Eſther.

Dem Weſen und Charakter der Midraſchim entſprechend, enthalten ſie eine ungleich größere Anzahl von Fabeln als die beiden Talmude. Hervorgehoben zu werden verdient auch, daß unter ſämmtlichen im Talmud vorkommenden Fabeln nur eine einzige anonym tradirt wird: es iſt dies die Fabel: „Der Wolf und die zwei feindlichen Hunde“ [1]), B. Sanhedrin, 105a; aber auch hier taucht gleich darauf der Name רב פפא auf, der ein im Volksmunde curſirendes Sprüchwort auf ſie zurückführt: in den Midraſchim hingegen werden zahlreiche Fabeln anonym tradirt.

In mehreren Fällen iſt es mir gelungen, den Autor oder Tradenten der anonym mitgetheilten Fabel mit ziemlicher Sicherheit zu eruiren, wodurch ſie auf feſten chronologiſchen Boden geſtellt wurde [2]) und damit erſt hiſtoriſchen Werth erhielt.

[1]) Monatsſchr. 1880, S. 77—78.

[2]) So die anonyme Fabel: „Die Stoppeln, die Spreu, das Stroh und der Weizen,“ Monatsſchr. 1876, S. 138 „Des Meeres Fluthen und der erzürnte Vogel“, 1880, S.

Für die Richtigkeit unseres Eintheilungssystems bei d Kategorisirung der Fabeln in eigentliche und uneigent liche zeugt der merkwürdige Umstand, daß wir weder unte den vor Gott spielenden Fabeln, die ich „heilige Fabeln nannte, noch unter den das poetisch redende, Leben athmend Bibelwort nur weiter ausführenden Fabeln, di ich nachträglich: „textbildliche Fabeln" nennen möchte auch nur eine einzige uneigentliche Fabe finden. Diese Fabel-Kategorien erhielten durch die ihne gegebene unmittelbare Beziehung zu Gott oder zum Bibeltex einen legendenartigen Charakter und konnten darum nu eigentliche Fabeln sein. Die uneigentliche Form hätte ihnen den ganzen Nimbus benommen, und der Dichter hätte seinen Zweck nicht erreicht.

Welche wichtige Rolle die Fabel im talmudischen Geistesleben gespielt hat, ersahen wir daraus, daß sie zweimal vom heitern, phantastischen Gebiete der Agada auf das ernste, gedankliche Gebiet der Halacha hinübergespielt wurde [1]).

Eine Analogie von außerordentlicher Wichtigkeit ergab sich uns zwischen den beiden uns erhaltenen biblischen Fabeln Jotham's und Joasch's und den zwei ältesten talmudisch-midraschischen Fabeln des R. Josua ben

---

72, Die alte und die junge Eselin und das Schwein" daf. S. 104—105, „Mose und das Meer", 1883, S. 321, „Josua und die Sonne" daf., S. 323—324, Das Meer als M ralist", daf., 525 ff. „Noach der erste Weinbauer un der Satan", daf. 567 ff., endlich „Meer und Land na dem Untergang der Aegypter", 1884, S. 26 ff.

[1]) So die Fabel: „Die Sonne und der Mond vo Gott", Monatsschr. 1880, S. 270, und „Die syllogisirende Kräuter", daf., S. 378. Zum Theile auch die Fabel: „D Sabbath vor Gott", Monatsschr. 1881, S. 262 ff. Natürli wurde nur den legendenartigen, theils mythischen, thei mystischen Fabeln ein solches Gewicht beigelegt.

Chananja und des Rabbi Akiba. Wie die beiden bibliſchen Fabeln ſich ſelbſt ausdrücklich als hiſtoriſch-politiſche Fabeln geben: ſo geben ſich auch dieſe zwei älteſten talmudiſch-midraſchiſchen Fabeln ſelbſt ausdrücklich als hiſtoriſch-politiſche Fabeln. Dieſer Umſtand führte mich darauf, daß wir auch in den übrigen in Talmud und Midraſch uns erhaltenen Fabeln einen hiſtoriſchen Hintergrund zu ſuchen haben, wenn er auch nicht wie in jenen zwei älteſten Fabeln ausdrücklich beigefügt iſt. Und es iſt mir in den meiſten Fällen gelungen, den hiſtoriſchen Hintergrund und politiſchen Zweck auch bei den übrigen Fabeln ausfindig zu machen; ſo daß die meiſten uns erhaltenen Fabeln ſich als hiſtoriſch-politiſche Muſenkinder entpuppen, die für die Erforſchung der inneren und äußeren Verhältniſſe und Strömungen, Richtungen und Beſtrebungen unter den Juden dieſes dreihundertjährigen Zeitraumes manches neue Material bieten.

Endlich ſei hier zum Schluſſe folgende ebenſo auffallende wie merkwürdige Erſcheinung zur Sprache gebracht, die ſich mir bei meinen diesbezüglichen Unterſuchungen aufgedrängt hat.

Im ganzen jeruſalemiſchen Talmud habe ich nur zwei, beziehungsweiſe drei Fabeln gefunden. Es ſind dies das Buchſtaben-Fabelpaar: „Das fünfte Buch der Thora vor Gott“ und „Das ausgeſtoßene Jud vor Gott“ [1]) dann „Die Schlange“ [2]); die aber auch im babyloniſchen Talmud, wenn auch nicht in Fabelform vorkommen, ſo doch indirekt rhetoriſch verwerthet und verarbeitet erſcheinen [3]). Jeruſchalmi hat

[1]) Monatsſchr., 1881, S. 453 ff.
[2]) Daſ., 1876, S. 269 ff.
[3]) Daſ., 1881, 455—456, und 1876, S. 271 ff. Daß Babli

also im Ganzen nur zwei bis drei Fabeln, während Babli die fünffache Zahl aufweist; und dennoch sind es bis auf zwei Ausnahmen lauter Palästinenser, in deren Namen die Fabeln des Babli tradirt werden. Von den Fabeln des Midrasch zu schweigen, die bis auf eine einzige Ausnahme sämmtlich von Palästinensern stammen. Ist diese Erscheinung schon im Allgemeinen höchst auffallend und sehr befremdend: so ist es bezüglich einzelner Fabeln geradezu zu verwundern, daß ihrer im Jeruschalmi gar keine Erwähnung geschieht und von ihnen auch gar keine Notiz genommen wird an Stellen, wo man es mit aller Bestimmtheit erwartet hätte.

So wird die berühmte historische Fabel des vielgefeierten Rabbi Akiba: „Der Fuchs und die Fische", im Jeruschalmi gar nicht erwähnt, obzwar dies namentlich Jeruschalmi, Berachoth, K. 9, Hal. 7, wo vom Martyrium Rabbi Akibas und seiner Auslegung des ובכל נפשך die Rede ist, sehr am Platze gewesen wäre.

Ebensowenig geschieht der Fabel: „Die Sonne und der Mond vor Gott", die die weitestverbreitete und allenfalls eine der ältesten ist[1]), und die im Babli auch

---

die Fabel vom fünften Buch der Thora vor Gott nicht kennt, sagte ich schon Monatsschr., 1881, S. 455.

[1]) Monatsschr., 1880, S. 270, habe ich das Alter dieser Fabel in das zweite Jahrhundert hinaufgerückt. Dr. B. Ritter in Prenzlau möchte in einem an mich gerichteten Schreiben vom 10. Juni 1880 auf Grund nachfolgender Stelle bei Philo ihr Alter noch höher hinaufrücken. Philo sagt: „*μέμνημαι δὲ καὶ πρότερόν τινος ἀκούσας ἀνδρὸς οὐκ ἀμελῶς οὐδὲ ῥᾳθύμως τῷ μαθήματι προσενεχθέντος, ὅτι οὐκ ἄνθρωποι μόνοι δοξομανοῦσιν, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀστέρες καὶ περὶ πρωτείων ἁμιλλώμενοι δικαιοῦσιν οἱ μείζους ἀεὶ πρὸς τῶν ἐλαττόνων δορυφορεῖσθαι.*" de somniis, lib. II. (Leipzig, edit. Tauchnitz, 1851, Th. III S. 307—308 = Mangey, I, 673). Das נבנס תחרות ביניהם זה אומר

auf das halachiſche Gebiet hinübergeſpielt wurde, im Jeruſchalmi auch nur eine Erwähnung.

An zwei Stellen im Jeruſchalmi muß es Befremden erregen, daß der Fabel daſelbſt kein Platz eingeräumt wurde. Jeruſch., Berachoth, Kap. 8, Hal. 7, heißt es mit Bezug auf ויבדל אלהים בין האור ובין החשך nach mehrfacher Auslegung des משלו משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו שני dann weiter: ויבדל איסטרטינין זה אומר אני משכמש ביום וזה אומר אני משכמש ביום קרא לראשן ואמר לו פלוני היום יהא החשוך קרא לשני ואמר לו פלוני הלילה יהא החשוך הה"ד ויקרא אלהים לאור יום וגו' לאור אמר לו היום יהא החשוך ולחשך אמר לו הלילה יהא חשוך. Wie hätte daher gepaßt die Fabel von Sonne und Mond vor Gott! Es werden aber Sonne und Mond auch nicht einmal erwähnt. Es wird nicht erzählt, daß Einer von ihnen oder Beide vor Gott wirklich Klage geführt hätten, ſondern es wird einfach die göttliche Eintheilung nach einem vorangeſchickten Gleichniß behandelt. Keine Spur von einem wirklich ſtattgehabten Diſput vor Gott, wie es in Babli und den Midraſchim der Fall iſt.

Noch mehr aber hätte man eine Notiznahme von unſerer Fabel an einer zweiten Stelle erwartet.

Babli, Schebuoth, 9 a, heißt es mit Bezug auf die Miſchna: ועל שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים א"ר יהודה אמר שמואל מ"ט דר' מכפרין דברי ר' יהודה in der Gemara: הודה אמר קרא ושעיר עזים אחד לחטאת לה' חטא שאין מכיר בו אלא ה' יהא שעיר זה מכפר והאי מיבעי ליה לכדר"ל דאמ' ר"ל מה נשתנה שעיר של ר"ח שנא' בו לה' אמר הק"בה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח א"כ לימא קרא על ה' מאי לה' לכאמרן ואימא כוליה להכי הוא דאתא א"כ נימא קרא חטאת ה' מאי לה' שמעת מינה תרתי[1]).

לה אני נחל מכך זה אומר לה Pirke de Rabbi Elieſ. Kap. 6 entſpricht dem δοξομανεῖν τῶν ἀστέρων Philo's wirklich auffallend.

[1]) S. auch Chulin, 60 b und Monatsſchr., 1880, S. 270.

Wir sehen, welche lange Discussion die Fabel hier veranlaßt und wie sie auch am Ende ihr Existenzrecht siegreich behauptet hat.

Nun heißt es mit Bezug auf denselben Passus derselben Mischna, Jeruschalmi, Schebuoth, I, Hal. 5, gleichfalls: ר' לעזר בשם רבי הושעיה מעמא דרבי יהודה ושעיר עזים מכאת לה' חט שאין יודע בו אלא ה' שעיר זה מכפר אין לי אלא שעיר של ראש חדש שעירי רגלים מנין א"ר זירא ושעיר וי"ו מוסיף על ענין ראשון.

Warum wird nicht auch hier wie in Babli mit Bezug auf die Fabel die Frage aufgeworfen: ומה מיבעי ליה לכדר' לקיש? Keine Spur von einer durch ר' לקיש auf das Wörtchen לה' basirten Fabel! Und dennoch hat gerade diese Fabel mit ihrer Anlehnung an das לה' das größte Aufsehen in den talmudischen Kreisen erregt!

Aus all dem geht nur das Eine mit Sicherheit hervor, daß im Jeruschalmi der Fabel soviel wie gar kein Platz eingeräumt wurde. Dies muß jedoch einen besonderen Grund gehabt haben; und ich glaube, der Grund ist kein anderer als ein politischer. Weil die Fabel zumeist einen politischen Zielpunkt hatte und gegen die römische Herrschaft gerichtet war, den Römern aber die Fabel als leicht zu schwingende Waffe zur Bekämpfung des herrschenden Regierungssystems, zur Züchtigung der Laster und Untugenden übermüthiger Machthaber von Hause aus bekannt war, darum vermied man es, die gegen die herrschende Macht mündlich vorgetragenen Fabeln in den unter römischer Herrschaft entstandenen Jeruschalmi aufzunehmen. Die Fabel war einmal — das zeigt sich in ihren ältesten Mustern aus der Hadrianischen Zeit — in den Dienst des politischen Kampfes genommen worden, und so fand es der Sammler des Jeruschalmi — nach der Tradition Rabbi Jochanan [1]) — in jener furchtbar erregten Zeit nach dem

[1]) Es wurde schon [illegible] daß aus dem Wortlaute:

Tode des Alexander Severus nicht gerathen, Fabeln, dieſe Zuchtruthen des politiſchen Syſtems, auch in das anzulegende große Schriftwerk der Nation zu verpflanzen. In den in Babylonien entſtandenen Talmud war es weniger gefährlich ſie aufzunehmen, weil ſie nur gegen Rom, nicht aber gegen Perſien ihre Spitze richten. In dem Machtbereiche Roms hingegen konnten ſie die ſchwerſten Gefahren über Paläſtina heraufbeſchwören, weil ſie die römiſchen Verhältniſſe als Zielobject gar zu deutlich reflectirten.

Darin erblicke ich den Grund, aus dem — bis auf die zwei harmlos gegebenen Fabeln, die ſich exegetiſch und homiletiſch gar zu gut verwerthen ließen — die Fabel principiell von der Aufnahme in den Jeruſchalmi ausgeſchloſſen wurde.

Noch eine intereſſante und wenig bekannte Stelle ſei hier erwähnt. Rabbi Meir, alſo der Thierfabeldichter κατ' ἐξοχήν, erzählt von der bewundernswerthen Klugheit und aufopfernden Treue eines Schäferhundes, der ſelbſt freiwillig in den Tod gegangen iſt, um ſeinen Herrn vor dem ſichern Tode zu warnen und zu retten; welchem Thiere dann eine Grabſtätte eingeräumt und ein Grabdenkmal errichtet wurde, das man noch zu ſeiner Zeit „Grabdenkmal des Hundes" nannte.

Peſſikta de Rab Kahana zu בשלח lautet die Stelle gleich zu Anfang: ר' מאיר (משלי ט"ז ז') ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו אומר זה הכלב רעייא חלבן חלב, ארא חיוויא ואכל מיניה, חכמיה כלבא דיתבן למיכל . שרי נבח בהון ולא אחבונגן . לסופו קם ואכל ומת, וקברוניה ועבדון ליה נפישא . עד כדון מתקרייא נפישא דכלבא.

In dem der Fabel abholden Jeruſchalmi lautet die

ואמר ר' יוחנן שלש מאות משלות שעלים היו לו לר' מאיר ואנו אין לנו אלא שלש hervorgehe, daß R. Johanan auch die Fabeln ſelbſt noch bekannt geweſen ſeien, wenn er ſie auch nicht mittheilt; jetzt wüßten wir auch warum er ſie nicht mitgetheilt hat.

Stelle, Therumoth, Kap. 8, Hal 7, כתוב ברצות ה׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אתו רבי מאיר אומר זה הכלב . . . רעייא חלבון חלב ואתא חויא ואכל מיניה והוה כלבא מיסתכל ביה כד אתון ייכלון מישרי נבח בהון ולא איתבוננון בסופא אכל ומית.

Hier erzählt Rabbi Meir weder von einer Grabstätte, noch von einem Grabdenkmal des Hundes; auf welchen Unterschied schon Menachem di Lonsano in seinen Maassijoth 12 und Salomon Buber in der Pessikta zur Stelle aufmerksam machen.

Von der scharfen Beobachtungsgabe der Männer des Talmud für die besonderen charakteristischen Eigenschaften der einzelnen Thiere, was die erste Vorbedingung zur Fabeldichtung ist, zeugen mehrere Aussprüche im Talmud. So die B. Baba Kama, 92, b, citirten Sprüchwörter: שפיל ואזיל בר אוזא ועיניה מטייפי und כלבא בכפניה גללי מבלע. Vor Allem aber die classische Stelle, B. Erubin, 100 b: א״ר יוחנן אילמלי לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה דרך ארץ מתרנגול שמפייס ואחר כך בועל. Diese genaue und scharfe Kenntniß der besonderen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Thiere regte lebhaft zur Fabeldichtung an. So folgt gleich auf die letztcitirte Stelle die Frage: ומאי מפייס לה; und die Antwort lautet, schon hart an das Gebiet der Fabel streifend: אמר רב יהודה אמר רב הכי קאמר לה זכיננא ליך זיגא דמטו ליך עד כרעיך לבתר הכי אמר לה לישמטתיה לכרבלתיה וההוא תרנגולא אי אית ליה ולא זכיננא ליך.

Eine Zusammenstellung derjenigen Männer, von welchen uns Fabeln in Talmud und Midrasch erhalten sind, beziehungsweise tradirt werden, fand ich im Interesse des Gegenstandes angezeigt. Ich lasse darum ihre Namen hier in alphabethischer Ordnung aufeinandersolgen.

ר׳ אבהו	ר׳ ברכיה	ר׳ יהודה בר סימון
ר׳ אחא	גניבא	ר׳ יהודה בר שלום
ר׳ אלעזר בן פדת	ר׳ זכריה	ר׳ יהושע בן חנניה
ר׳ אלעזר הקפר	ר׳ חנינא בד פפא	ר׳ יהושע בן לוי

ר' יהושע בן קרחא
ר' יהושע דסיכנין (בשם ר' לוי)
ר' יוסי בר חנינא
ר' יוסי הגלילי
ר' יצחק
ר' ירמיה בן אלעזר

ר' לוי
ר' נחמיה בשם ר' אבון
ר' עקיבא
ר' פנחס בר חמא
רבא
ר' שמואל בר נחמני
ר' שמלאי
ר' שמעון בן יוחאי
ר' שמעון בן לקיש
(ר' שמעון בן עזאי[1])
ר' שמעון בן פזי
ר' תנחום כריה דר' חייא

Ich habe darum Rabbi Meir ausgelaſſen, weil weder Talmud noch Midraſch eine Fabel von ihm tradiren, ſondern nur Hai Gaon, beziehungsweiſe Raſchi[2]). Ebenſo wurde Bar Kappara nicht in dieſes Regiſter aufgenommen, weil nur ein Fabel-Fragment von ihm tradirt wird, das nur ein Bruchtheil der Fabel des R. Joſe Haglili iſt[3]).

Die relativ zahlreichſten Fabeln gehören Rabbi Simon ben Jochai, Simon ben Lakiſch, Rabbi Jitzchak, Rabbi Levi, Rabbi Juda bar Simon und Rabbi Pinchas bar Chama an.

Außer den Fabeln haben ſich aber auch manche Sprüchwörter und Phraſen in Talmud und Midraſch erhalten, in welchen noch deutlich die Spuren einſtiger ihnen zugrundegelegener Fabeln zu erkennen ſind. Sie folgen hier ebenfalls alphabetiſch geordnet aufeinander:

אומרים לה לצרעה לא מן חבשך ולא מן עוקצך[4]).

---

[1]) S. Monatsſchr., 1880, S. 226, Anmerkung 2.
[2]) Daſ., S. 111 ff.
[3]) Monatsſchr., 1883, S. 328.
[4]) Bemidbar Rabba, K. 20, Abſ. 9. Sachs in „Beiträge"

בין מן דידיה ובין לא מדידיה מתגלגלת בת קברייא [1]).
גמלא אזלא למיבעי קרני אודני דהוו ליה גזיזן מיניה [2]).
חזיר בשעה שהוא רובץ מוציא טלפיו ואומר ראו שאני טהור [3]).
כהדא צרצרא דמתגלגלא בדילה ודלא דילה [4]).
כר כושתא ושונרא עבדו הלולא מתרבא דביש גדא [5]).
לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו [6]).

II, S. 2, bringt eine ähnliche griechische Phrase. Vgl. in Lessings Fabeln „Die Wohlthaten" Buch III, Fab. 14 (2).

[1]) Esther Rabba, K. 2, angewendet von ר' ברכיה בשם ר' חלבו. Vergleiche hiermit die Fabel: *Κολοιὸς Ὀκαὶ ρνεις* des Aesop; bei Schneider, edit. Weigel, Leipzig 1810, Fab. 78, und „Graculus superbus et pavo" bei Phädrus, Lib. I, Fab. III, ferner „Die Pfauen und die Krähe" in Lessing's Fabeln, Buch II, Fab. 6.

[2]) B. Sanhedr: 106 a אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב היינו דאמרי אינשי. Vgl. die Fabel: *Ζεὺς καὶ Κάμηλος* bei Aesop Fab. 152.

[3]) Beresch. R., Kap. 65, Wajikr. R. 13, Schocher Tob. Ps. 80 und an den entsprechenden Jalkutstellen. Angewendet von ר' פנחס בשם ר' סימון.

[4]) Esther Rabba, Kap. 3, eingeleitet mit ר' ברכיה אמר Vergleiche das früher angeführte בין מן דידיה ובין לא מדידיה מתגלגלת בת קברייא von ר' ברכיה בשם ר' חלבו.

Das צרצרא ist nach meiner Ansicht nichts Anderes als das hebräische זרזיר, worunter der Talmud ja ebenfalls die Krähe versteht. Vergleiche das nächstfolgende לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב. Daß die Zischlaute ז' und צ' häufig mit einander wechseln ist allbekannt. So זעק und צעק im Hebräischen, das aramäische זעיר für das hebräische צעיר, גז und קצץ und umgekehrt. Es ist geradezu zu verwundern, daß weder Aruch, Art. צרצרא, noch Mussaphia, noch Landau, auch nicht die neuesten Lexikographen, an diese so naheliegende Ableitung meines Wissens dachten.

[5]) B. Sanhedrin, 105 a, sich mit אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי an die dort vorher erzählte anonyme Fabel „Der Wolf und die zwei feindlichen Hunde" anschließend.

Ich habe schon Monatsschr. 1880, S. 78, diese Stelle vorgebracht als Beweis, wie sich aus den Fabeln Sprichwörter gebildet haben.

[6]) B. Baba Kamma, 92 b und Chulin 65 a, gebraucht von רבי אליעזר.

ממייל ואזיל דיקלא בישא גבי קינא דשרכי[1]).
מיניה וביה אבא ליזיל ביה נרגא[2].
נפישי גמלי סבי דטעיני משכי דהוגני[3])

Hiermit glauben wir, die uns bei Beginn gestellte Aufgabe gelöst zu haben. Hat unsere mühsame Arbeit die Entwicklungsgeschichte der Talmud- und Midraschliteratur, bezüglich des behandelten speciellen Zweiges, auch nur um einen Schritt dem richtigen Verständniß und der angestrebten Auffassung näher gebracht: so sieht der Verfasser sich reichlich belohnt.

---

[1]) B. K. a. a. O. eingeleitet mit: אל רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמרי אינשי. Aruch liest דשדכי. S. Aruch, שדך III. Aruch's Erklärung: קן של יונים שאין פרין כשאר יונים hat nur dann Sinn, wenn שדך III. Einen Artikel bildet mit שדך I. Er erwähnt auch eines פי' מגנצא, wo es heißt: לגבי גינה דסרקי.

[2]) B. Sanhedrin, 39 b, heißt es: אמר אפרים מקשאה תלמידו של רבי מאיר משום רבי מאיר עובדיה גר אדומי היה והיינו דאמרי אינשי מיניה וביה אבא וכו'. Dann heißt es wieder: ויך את מואב וימדדם בחבל השכב אותם ארצה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי היינו דאמרי אינשי מיניה וביה אבא וכו'. Also wieder ein Schüler Rabbi Meirs. Monatsschrift, 1876, S. 135, habe ich dieses Sprichwort zurückgeführt auf die Fabel: „Das Eisen und die Bäume." Wahrscheinlich haben wir in dieser an allen drei dort genannten Quellen anonym tradirten Fabel eine Fabel Rabbi Meirs vor uns.

[3]) B. Sanhedrin 52 a, eingeleitet: אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי. Noch verwandter mit der Fabel ist die Fassung: הרבה סייחים מתו ונעשו עורותיהן שטוחות על גבי אמותיהן.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

18. Chananja b. Chakhinai.

Neben Ben Azzai und Ben Zôma wird auch Chananja b. Chakhinai zu denen gerechnet, welche die Mischna als nicht im Rathe der ordinirten Gelehrten, aber vor ihnen votirend anführte [1]). Mit Ben Azzai und Anderen finden wir ihn auch im Lehrhause Tarphons [2]). Aber er gehörte besonders zum näheren Schülerkreise Aliba's, und er war es, den Akiba der Unterweisung in der Geheimlehre würdigte [3]). Wenn ihn auch eine Ueberlieferung zu den späteren Schülern Akiba's rechnete [4]), so gehörte er doch zu einer früheren Generation, als die von Jehuda b. Baba Ordinirten, welche nach den hadrianischen Verfolgungen neue Lehrhäuser gründeten. Einer der Letzteren, Eleazar b. Jakob tradirt im Namen Chananja's [5]). Mit dem Vater eines Anderen, Chalaftha, dem Vater Jose's,

[1]) Synh. 17 b, s. oben S. 174, A. 1.

[2]) S. oben S. 501**, A. 4.

[3]) S. oben S. 163*.

[4]) Gen. r. c. 61, in der zweiten Version der Erzählung von den überlebenden Schülern Akiba's. In der Erz. Lev. r. c. 21 weilt Chananja gemeinschaftlich mit Simon b. Jochai in Beni Berak, dem Lehrhause Akiba's, vgl. Kethuboth 62 b. Auf jene Erzählung ist angespielt in Gen. r. c. 17. In dem Berichte Nidda 52 b hingegen findet Simon b. Jochai, im Begriffe, sich zu Akiba zu begeben, Ch. b. Chakhinai in Sidon, und dieser läßt Akiba an eine in Jabne vorgekommene Entscheidung erinnern. In Aboth 3, 4 ist Ch.'s Sentenz unmittelbar nach der Simon b. Jochai's mitgetheilt.

[5]) M. Kilajim 5, 8, Tos. Taharoth 11, 3; Tos. Negaim 1, 2: ר' אלעזר בן יעקב אומר משם ר' חנניה בן כינאי שא' משום ר' עקיבא.

mißt er — wie ein Dritter, Jehuda b. Ilai, berichtet [1]) — die Steine im Jordan, welche man für die in Josua 4, 5 erwähnten Steine hielt.

Seine erhaltene Sentenz [2]) gehört zu jenen, die möglichst stetige Beschäftigung mit dem Studium einschärfen. Wer des Nachts erwacht oder einsam des Weges wandelt und seinen Sinn auf müssige Dinge richtet, der verwirkt sein Leben [3]). Eine zu Lev. 5,21 überlieferte Erklärung von ihm wird mit anderen Worten auch im Namen Akiba's tradirt [4]). Ebenfalls im Sinne von Akiba's Anschauung über das Verhältniß Israels zu Gott [5]) ist Chananja's Deutung von Prov. 17, 7, wonach der „Bruder in der Not" Gott sei, der zu Israel in seiner Not wie ein Bruder sich geselle, so wie die Israeliten selbst in ψ 122, 8 von Gott Brüder genannt werden [6]).

19. Chanina (Chananja) b. Gamliel.

Von den Söhnen Gamliel's II. gehört Chanina noch in die Zeit Akibas. Seine jüngeren Brüder, Jehuda b. Gamliel sowol, als der Patriarch der nachhadrianischen Zeit, Simon b. Gamliel, tradiren Halachasätze in seinem Namen [7]). Jose b. Chalaftha erklärte, als Simon b. Jochai einmal einen Lehrsatz Akibas erläuterte, daß schon Chan. b. Gamliel so erklärt

[1]) Tos. Sota 8, 6, j. Sota 21 d.

[2]) Aboth 3, 4.

[3]) In בטלה ומסגנה לבו לבטלה ist בטלה im selben Sinne gebraucht, wie in einem Spruche Ben Azzai's ähnlichen Inhaltes, oben S. 181, Anm. 2.

[4]) S. oben S. 366**, A. 6.

[5]) S. oben S. 297**.

[6]) Mechiltha zu Exod. 14, 15 (29 b), nach der Lesart des Jalkut; aus der corrupten Lesart ר' חנינה בן חלניסי hat man auch ר' חנינא בן דוסא gemacht, s. oben S. 266**, Anm. 2.

[7]) Tos. Aboda Zara 4(5), 12, Bar. Ab. z. 39 b, nach den Ansichten von Jehuda b. Ilai und Meir: ר' יהודה בן גמליאל אומר משום ר"מ בן גמליאל; Berachoth 22 a ebenso gegen eine Ansicht von Meir. S.

habe [1]). Simon b. Jochai ſelbſt erzählt von einem Geſpräche, das er einmal in Sidon mit Chanina hatte [2]). In beſonders nahen perſönlichen Beziehungen ſcheint Ch. b. G. zu Tarphon geſtanden zu haben, aus deſſen Leben er intimere Züge erzählte [3]). Es findet ſich auch eine halachiſche Controverſe zwiſchen ihm und Akiba [4]) und eine exegetiſche zwiſchen ihm und Joſe dem Galiläer. Gegen dieſen erklärte er nämlich zu Lev. 2, 7, daß unter מרחשת ein tiefes, unter מחבת ein flaches Geſchirr zu verſtehen ſei [5]). Auch andere ſeiner erhaltenen Schriftauslegungen betreffen Realien. So erklärte er, auf welche Weiſe Bezalel die Bundeslade gemacht habe; dieſelbe hätte eigentlich aus drei Laden beſtanden, zwei aus Gold und einer hölzernen zwiſchen beiden, nach Exod. 25, 11 [6]). Ueber die Anordnung

---

ferner Aboda zara 34 b. — In Toſ. Nidda 7, 5 ſagt Simon b. Gamliel: רואה אני את דברי ר"ח בן גמליאל מדברי ודבריהם.. — In Toſ. Nidda 4, 5 wo Chan. b. Gamliel ſich für die Anſicht Meir's gegen die anderen Gelehrten ausſpricht — vgl. b. Nidda 23 a —, woraus Frankel S. 130, Anm. 7, auf die Exiſtenz eines zweiten, ſpäteren gleichnamigen Tannaiten ſchließt, war es wahrſcheinlich ebenfalls, wie in den angeführten Fällen, Jehuda b. Gamliel oder Simon b. G., welche die Anſicht ihres älteren Bruders anführten. Daſſelbe gilt von der in der Miſchna, Kiddu-ſchin 3, 4, citirten Anſicht Ch.'s gegen Meir.

[1]) Toſ. Negaim 2, 11. Vgl. Jebam 48 b.

[2]) Toſ. Para 3, 9. Vgl. Miſchna Makkoth 2, 15, wo nach einem Ausſpruche Ch.'s eine Bemerkung von Simon b. Jochai zu leſen iſt.

[3]) S. oben S. 499*, Anm. 5.

[4]) Nidda 8 a unten.

[5]) Sifrâ z. St. (11 a), M. Menachoth 5, 8. Er etymologiſirte: מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשין. Wie im Talmud, Menach. 63 a, erläutert wird, folgerte Ch. ſeine Unterſcheidung aus den verſchiedenen Propoſitionen במרחשת, Lev. 7, 9 und על המחבת, ib. 2, 5. Chanina combinirte in ſeiner Erklärung die Anſichten der Schulen Schammai's und Hillels über מרחשת, welche im Talmud, ebendaſ., berichtet ſind.

[6]) Jer. Schekalim 49 d und Sôta 22 d, wo nur ר' חנינא ſteht, während in dem Texte des jeruſ. Tractates Schekalim, wie er dem bab. Talmud beigegeben iſt (10 b oben) dafür ר"ח בן גמליאל ſteht. In Schir rabba zu 1, 11 Ende ebenfalls ר' חנינא, in Tanchuma, ויקהל, ſogar ר' חנינא רצפורין. Das Wegfallen von בן גמליאל nach ר"ח iſt dadurch zu erklären,

der Namen der israelitischen Stämme, nach welcher sie auf den beiden Steinen, die der Hohepriester an den Schultern trug, gestochen waren (Exod. 28, 2), hatte er eine von der Erklärung der anderen Gelehrten abweichende Ansicht [1]). Die Frage, wie die zehn Gebote auf den Bundestafeln geschrieben waren, beantwortete er dahin, daß fünf Gebote auf der einen, fünf auf der andern standen [2]). Es ist zweifelhaft, ob die agadische Auslegung des inneren Zusammhanges zwischen den einzelnen, einander gegenüber zu stehen kommenden Geboten, zwischen dem ersten und sechsten, dem 2. und 7. und s. w, ebenfalls von Chanina b. Gamliel herrührt [3]).

Zu Exod. 18, 25 bemerkte er, daß die Einsetzung der Obersten über die verschiedenen Abtheilungen nicht schon im ersten Jahre, geschah, sondern erst im zweiten Jahre, als Moses (nach Num. 2, 2) das Volk nach seinen Fahnen eintheilte [4]).

---

daß nach Ch.'s Erklärung eine von Simon b. Lakisch folgte und zu diesem als Controversist sein älterer Zeitgenosse, Chanina (b. Chama, aus Sepphoris) für passender erachtet wurde. Doch scheint der Text des bab. Talmuds das Richtige zu bieten und Simon b. Lakisch kann recht gut zu der überlieferten Ansicht eines älteren Tannaiten seine eigene abweichende ausgesprochen haben. Im bab. Talmud, Joma 72 b hat die Ansicht Chanina's Jehuda, der Schüler Rab's.

[1]) Sôta 36 a b לא כדרך שחלוקין בחומש הפקודים חלוקין באבני אפוד אלא כדרך שחלוקין בחומש שני. Der Abschnitt in Numeri, auf welchen Ch. anspielt, ist wol nicht, wie Raschi erklärt, das 1. Capitel, sondern das 26., in welchem auch die von Chanina in der Erläuterung seiner These gebrachten Stammnamen שמעוני, ראובני u. s. w. vorkommen.

[2]) Jer. Schekalim 49 d (im Texte des bab. Talmuds irrthümlich statt Chanina b. Gamliel: חנניה בן אחי ר' יהושע, von dem nachher ein Satz über denselben Gegenstand mitgetheilt ist, s. oben S. 130, Anm. 4), j. Sôta 22 d, Schir rabba zu 5, 11; Mechiltha zu 20, 27 (70 b).

[3]) Sie findet sich nämlich nur in der Mechiltha und kann auch nachträgliche Ausführung der Ansicht Ch.'s sein.

[4]) Mechiltha z. St. (61 a): לא נאמרו כל השעורים הללו אלא בשנה שנייה שבקש משה להעמיד . . . על ישראל . . . Das nah להעמיד stehende Fremdwort ist schwer festzustellen. Jedenfalls hängt es mit τάξις zusammen. S. Weiß und Friedmann z. St. und Levy, II, 158 b.

Feinſinnig iſt die Bemerkung zu Deut. 25, 3, daß der Sünder nach überſtandener Geißelſtrafe wieder „dein Bruder“ und nicht mehr der „Frevler“ genannt wird [1]). Auf Milde der Anſchauung weiſt auch ſeine Deutung zu Exod. 34, 8 hin, wonach die raſche Ehrfurchtsbezeugung Moſes' der ihm verkündeten Langmüthigkeit Gottes galt [2]): dieſe ſei die am meiſten zur Anbetung drängende Eigenſchaft Gottes. In Bezug auf die göttliche Vergeltung der guten und böſen Thaten ſtellte er den Satz auf, daß niemals ein Verdienſt das Aequivalent einer Schuld bilde oder umgekehrt, ſo daß die Belohnung des Verdienſtes die Strafe für die Schuld aufhöbe; nur bei Reuben und David ſei dies der Fall [3]). Für das Anſehen Reubens trat er einmal ein, als er in Kabul, einem galiläiſchen Orte, den Schriftvers von der Schuld Reubens (Gen. 32, 22) beim Gottesdienſte vorlas und dem Methurgeman ſagte, denſelben in der Ueberſetzung auszulaſſen [4]).

Erwähnt ſei noch Chanina b. Gamliels Bemerkung zu I Kön. 3, 13 [5]), ſein Ausſpruch über den ſchnellen Tod, nach Ezech.

---

[1]) Sifrê z. St. (§ 286), M. Makkoth 3, 15.

[2]) Synh. 111 a (ſ. Ag. der bab. Amoräer, S. 67, Anm. 40 Ende). Vgl. die Ausführung des Gedankens in der Barajtha ebendaſelbſt: כשעלה משה למרום . . .

[3]) Sifrê zu Deut. 33, 6 (§ 347): לעולם אין מחליפים לא וכות בחובה ולא חובה בוכות חוץ משל ראובן ומשל דוד. Was Reuben betrifft, ſo iſt es die unmittelbar vorhergehende Deutung von Moſes' Segensworten, welche Chanina meint: יחי ראובן במעשה יוסף ואל ימות במעשה בלהה. In Bezug auf David iſt die im Sifrê gegebene Erläuterung eine unklare. S. Friedmann's Bemerkung daſ.

[4]) Toſ. Megilla 4(3), 35: . . . ואמר למתי רחמן אל תתרגם אלא אחרון. Nach Megilla 25 b las nicht Chanina ſelbſt vor, ſondern der חון הכנסת. Es iſt zu bemerken, daß אחרון in dem angeführten Satze nicht die bibliſch-hebräiſche Bedeutung hat, ſondern ſ. v. iſt als אחר, der „andere“ folgende Vers (ſ. Raſchi zu Megilla a. a. O.). Dieſe Bedeutung bekam das Wort unter dem Einfluſſe des aramäiſchen אוחרן.

[5]) Sifrê zu Deut. 17, 20 (§ 162).

24, 16 [1]), sowie die über die Leiden der Proselyten [2]). Als eine nachher verpönte Gewohnheit von ihm wird erzählt, daß er im Trauerhause sowol Halachisches als Agadisches vorgetragen habe [3]). Abahu nennt ihn als das warnende Beispiel eines bedeutenden Mannes, der in seinen Hausleuten allzu große Furcht vor sich bewirkte und auf sehr unliebe Weise die Folge dessen erfuhr [4]).

20. Chananja b. Jehuda.

Im Namen dieses sonst nicht vorkommenden Tannaiten tradirte Jehuda b. Ilai, daß derselbe „sein Leben lang" in Bezug auf Lev. 10, 16—20 gelehrt habe: Schwer ist der Jähzorn, daß er sogar bei Moses einen Irrthum bewirkte. Nach seinem Tode, setzt Jehuda hinzu, stellte ich dem Satze Chananja's den Satz entgegen, daß vielmehr Moses' Irrthum es war, welcher seinen Zorn hervorrief [5]).

21. Eleazar b. Jehuda aus Barthotha [6]).

In seinem Namen tradirt Simon b. Gamliel II [7]). Er selbst stritt mit Akiba über Halachasätze von Josua b. Cha-

[1]) Moed Katon 28 a.

[2]) Jebam. 68 b unt. Die Proselyten würden deshalb heimgesucht, weil sie als Heiden nicht die sieben noachidischen Gebote gehalten haben. — Ein Ausspruch von Chan. b. Gamliel über diese Gebote findet sich Tos. Ab. zara 8(9), 6.

[3]) Moed Katon 23 a: אמרו עליו על ר"ח בן גמליאל שהיה אומר שמועה ואגדה בבית האבל.

[4]) Gittin 7 a.

[5]) Sifrâ zu Lev. 10, 20 (47 d): אמר רבי יהודה חנניה בן יהודה היה דורש כל ימיו קשה הקפדה שגרמה לו למשה לטעות אחר מיתתו הריני כמשה על דבריו ומי גרם לו שהקפיד אלא שמש. — Vgl. dazu oben S. 26**, Anm. 3.

[6]) Ueber diesen Ort — auch כפר כרחיתא - s. Schwarz, Das heilige Land, S. 161. Nach Schürer, Theolog Literaturzeitung, 1882, col. 316 f. ist בִּרחוּתה (בירתותא) zu lesen, also „der Brunnen am Maulbeerbaume".

[7]) M. Orla 1, 4.

nanja [1]). Einmal bringt Simon b. Jochai in Akiba Lehrvortrag eine Anſicht Eleazar b. Jehuda's über eine Contr verſe der Schulen Hillel's und Schammai's vor [2]). — Se Wahlſpruch wurde unter die Sprüche der Väter aufgenomme er lautet: Gieb Ihm (Gott) von dem, was ſein iſt; denn ſelbſt nebſt dem, was dein iſt, gehörſt Ihm! Und ſo heißt bei David (I Chron. 29, 14): Von Dir iſt Alles und w von Deiner Hand kam, geben wir Dir [3]). Dieſem Wahlſpru entſprach auch ſeine unbegränzte Wohlthätigkeit. Dieſelbe gie ſo weit, daß die Almoſeneinheber ſich vor ihm verſteckten, we ſie ihn ſahen, weil er ihnen Alles, was er bei ſich hatte, geben pflegte [4]). Von El. ben Jehuda hat ſich eine merkwü dige Ausführung erhalten, in welcher, auf Grund von Bib ſtellen, die den verſchiedenen Sünden entſprechenden Strafe und göttlichen Heimſuchungen angegeben werden [5]

---

[1]) M. Tebul Jom 3, 4, 5; Toſ. Bechoroth 7, 6. S. auch die B Peſachim 13 a, wo er einen Halachaſatz Joſua's tradirt und vertheidi

[2]) Toſ. Zabim 1, 5. In der entſprechenden Miſchnaſtelle, Zabim 1, iſt ohne die begleitenden Umſtände E. b. J.'s Satz mitgetheilt, aber ob die Angabe איש ברחוחא. Dieſelbe fehlt auch M. Oholoth 3, 5 = T Ahiloth 4, 10.

[3]) Aboth 3, 10.

[4]) Taanith 24 a. Dort iſt nämlich — ſ. Dikd. Soſrim — für אל איש כפר ברחוחא oder אלעור איש ברחוחא zu leſen איש בירת[א] und auch in Juchaſin s. v. (57 a ed. Filippowski) iſt der Held je Erzählung in Taanith ohne weiteres mit unſerem El. b. Jehuda id tificirt.

[5]) Sabbath 32 b f. . . . ר' אלעור בן יהודה אומר. Man hat kein Grund anzunehmen, daß ein anderer Tannait dieſes Namen, als der a Barthotha gemeint iſt. Mit dieſem Ausſpruche iſt zu vergleichen d anonyme Satz in Aboth 5, 10, von den ſieben Heimſuchungen, die a ſieben Sünden erfolgen. In Aboth di R. N. c. 38 folgt nach ein Theile des modificirten Aboth-Satzes, im Namen Joſia's, des Schüle Ismaels, mit Kürzungen und Abweichungen, die im Talmud El. b Jehu zugeſchriebene Ausführung. Nach 1, 2 folgt in Ab. di R. N.: בא לעולם בעון לקט שכחה ופאה ומעשר שני; dann folgt 4, 7; die übri Nummern fehlen, Bibelſtellen ſind bloß zu 4 und 7 gegeben.

1. Wenn die Hebe vom Teige — Challa — nicht gegeben wird, ist kein Segen im Vorrath, Fluch in den Marktpreisen, man säet und Andere genießen, nach Lev. 26, 16 — wo בהלה = בְּחַלָּה, — und der gegentheiligen Verheißung des Segens in Ezechiel 44, 30 [1]). — 2. Zurückhalten der Priestergaben und Zehnten bewirkt, daß kein Thau und Regen fällt, es entsteht Theuerung, der Gewinnst ist verloren, die Menschen gehen ihrem Lebensunterhalte nach, aber erreichen Nichts, nach Hiob 24, 19 — mit eigenthümlicher Deutung, wie sie in der Schule Ismaels gegeben wurde, — und der Segensverheißung in Maleachi 3, 10 [2]) — 3. Die Sünde des Raubes bewirkt, daß Heuschrecken kommen, Hungersnoth eintritt und die Eltern das Fleisch ihrer Kinder essen, nach Amos 4, 1 und 9, Joel 1, 4 und Jesaia 9, 19 (l. בשר זְרֹעוֹ). — 4. Beugung des Rechtes, Krümmung und Fälschung desselben, sowie Vernachlässigung des Studiums der Lehre führen das Schwert, die Plünderung, Pest und Mißwachs herbei, die Menschen essen, ohne satt zu werden und essen ihr Brot nach dem Gewichte, nach Lev. 26, 25, 26 und 43 [3]). — 5. Falscher und lügenhafter Schwur, Entweihung des göttlichen Namens, Entweihnng des Sabbaths bewirken, daß die wilden Thiere sich mehren, die Hausthiere aussterben, die Menschen weniger werden, die Wege verödet sind, nach Lev. 26, 22, 23,

[redacted]

[1]) In Aboth als No. 3: שלא ליטול חלה רעב של כלייה בא [נמרון]. Dies beruht vielleicht auch auf Lev, 26, 16, nämlich dem Ausdruck מכלות עיניים. In Ab. die R. N.: בעון חלה אין ברכה נכנסת בפירות ובני אדם [redacted] יניעין ואין מספ[redacted]ד.

[2]) Aboth als 1 und 2: רעב של בצורת nach Einhaltung des Zehnten durch einen Theil der Gemeinde, רעב של מהומה ושל בצורה nach dem Beschluss Aller, nicht zu zehnten. In Aboth di R. N.: בעון תרומות ומעשרות נעצרו גשמים להוריד טל ומטר והעם נמסרות לכלים.

[3]) Aboth als 5: חרב בא לעולם על ענוי הדין ועל עוות הדין ועל המורים בתורה שלא כהלכה.

ib. 19, 22, ib. 22, 32 und Exod. 31, 14 [1]). — 6. Die Sünde des Blutvergießens macht, daß das Heiligthum zerstört wird und Gottes Gegenwart sich aus Israel entfernt, nach Num. 35, 33 f. [2]). — 7. Durch die Sünden der Unzucht, des Götzendienstes und des Nichthaltens der Erlaß- und Jubeljahre wird das Exil verhängt und andere Bewohner kommen ins Land, nach Lev. 18, 27 f., ib. 26, 30 ff., ib. 26, 34 f. [3]). — 8. Verunreinigung des Mundes durch unfläthige Reden bewirkt große Drangsale und stets sich erneuernde schwere Edicte, die Jünglinge Israels sterben, die Waisen und Wittwen schreien und werden nicht erhört, nach Jesaia 9, 16.

Eine originelle Schriftauslegung von El. b. Jehuda hat sich noch erhalten, die zu Habbakuk 3, 14, wo er במטיו im Sinne von שבטים, Stämme, Jakobs Söhne, auffaßt und daraus entnimmt, daß um der Verdienste Dieser willen Gott das Schilfmeer für Israel spaltete [4]).

---

[1]) Die Deduction geschieht so, daß in Lev. 26, 23 für בָּאֵלֶּה zu lesen ist בְּאֵלֶּה, im vorhergehenden Verse die Strafe für אֵלֶּה, Meineid angegeben ist, diesem aber die anderen gegebenen Sünden nach den citirten Bibelstellen durch den ihnen gemeinsamen Ausdruck חלל gleichgestellt werden. — Aboth als 6: חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא ועל חילול השם.

[2]) In Aboth ist שפיכות דמים mit der folgenden Nummer verbunden.

[3]) Aboth als 7: גלות בא לעולם על ע"ז ועל גלוי עריות ועל ש'ד ועל השמט הארץ; ebenso Ab. die R. N., doch fehlt in der Erläuterung daselbst die Beweisführung שפיכות דמים, während für גלוי עריות ein anderer Beleg, und zwar im Namen von Ismael b. Jose gegeben wird (Deut. 24, 15).

[4]) Mech. zu 14, 15 (29 b). Als zweite Belegstelle ist dazu noch ψ 136, 13 (לגוזר ים סוף לגזרים) citirt; doch wird nicht gesagt, in welchem Sinne. Vielleicht soll לגזרים soviel bedeuten als לשבטים, indem גזר ein Holzstück, also auch Stab bedeutet. Doch ist rathsamer, den Satz nach der anonymen Deutung beider Bibelstellen in Aboth di R. N. c. 33 zu erklären, woselbst freilich במטיו auf Moses' Stab bezogen wird: נטל משה במטהו והכה על הים ונעשה הים נקבים נקבים שנאמר נקבת במטיו ראש פרזיו . . . אמרו לא נעבור עד שנעשה לפנינו גזרים גזרים שנ' לגזר ים סוף לגזרים . . .

22. Levitas aus Jabne.

Dieſer wahrſcheinlich in dieſe Zeit zu ſetzende Tannaite wurde nur durch ſeinen an Ben Azzai und Akabja b. Mahalalel [1]) erinnernden Satz verewigt: Gar ſehr ſei demütigen Sinnes, denn die Hoffnung des Menſchen iſt der Wurm (des Grabes) [2])! In Pirkê R. Eliezer ſind ihm drei Sätze zugeſchrieben [3]).

23. Simon aus Teman.

Simon, den Temaniten finden wir mit Ben Azzai im Lehrhauſe Tarphons [4]). Er disputirt mit Akiba über eine aus Exod. 21, 18 gezogene halachiſche Folgerung [5]). Zu Jehuda b. Baba ſtand er in collegialem Verhältniſſe [6]). Nur ein Agadaſatz hat ſich von ihm erhalten, über die von faſt allen Autoritäten jener Zeit beantwortete Frage, durch welches Verdienſt das Meer für Iſrael geſpaltet wurde. Er fand die Antwort in Jerem. 33, 25 angedeutet: das Bundeszeichen, welches „Tag und Nacht" fortwährt, iſt kein anderes, als das der Beſchneidung, und um dieſer willen gab Gott dem Meere das Geſetz, ſich zu ſpalten [7]).

---

[1]) S. oben S. 178.

[2]) Aboth 4, 7 (תקוה אנוש nach Hiob 14, 19).

[3]) Cap. 23, über die Trennung der Geſchlechter in Noach's Arche, Cap. 52 über das graue Haupt, die Krone der Greiſe, Cap. 54 Ende über Num. 12, 14.

[4]) S. oben S. 501**, Anm. 4.

[5]) Toſ. Synh. 12, 3, Baba Kamma 90 b. — Vgl. Toſ. Jebam. 6, 9 Jebam. 49 b.

[6]) S. Toſ. Beza 2, 6, b. Beza 21 a.

[7]) Mech. zu 14, 15 (29 b). Ueber einen nach einer Leſeart שמעון המכבי zugeſchriebenen Satz von Simon b. Azzai ſ. oben S. 186, Anm. 1.

24. Simon aus Schikmona.

Die Heimath dieſes Simon iſt noch durch eine dornartige Beerenfrucht bekannt, welche dort beſonders gedieh [1]), und lag in der Nähe des Karmel [2]). Er ſelbſt war Schüler Akiba's, und ein ihn überlebender Mitſchüler, Chidka, erhielt ſein Andenken durch die Mittheilung dreier Schriftauslegungen [3]), die alle auf dem Grundſatze beruhen, daß Gute zu Mittlern des Guten, Böſe zu Mittlern des Böſen beſtimmt werden [4]). Er erklärte nämlich mit Hilfe dieſes Grundſatzes, daß es erſt der Veranlaſſung des Sabbathverletzers bedurfte, um das Geſetz über die Strafe der Sabbathentweihung zu geben [5]), und daß andererſeits das Geſetz über die Erſatz-Peſachfeier durch die frommen Frageſteller in Num. 9, 7 [6]), das über die Erbordnung durch die Töchter Zelaphchad's veranlaßt wird [7]).

---

[1]) M. Demai 1, 1 ריסי שקמונה, ſ. Löw, Aramäiſche Pflanzennamen, S. 229.

[2]) S. Neubauer, La géogr. d. T. p. 197.

[3]) אמר ר' חידקא שמעון השקמוני היה לי חבר מתלמידי ר' עקיבא ואמר Sifrê an den unten anzugebenden Stellen; Baba bathra 119 a, wo der Satz über Num. 8, 9 fehlt.

[4]) מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב. Dieſer Grundſatz wird anonym im Sifrê zu Deut, 22, 8 (§ 229) angewendet, als תני דבי ר' ישמעאל citirt in Sabbath 32 a. In Semachoth c. 8 iſt die Erörterung dieſes Grundſatzes der Rede Akiba's über ſeinen Sohn angehängt (ſ. oben S. 357**, Anm. 4), mit Benützung der Sätze von Simon aus Schikmona, doch ohne ihn zu nennen. Doch bildet dieſer Anhang nicht einen Beſtandtheil der Rede Akiba's, darum ſchreibt Weiß II, 124 (שכוח ס"ח für שכחות ס"ח zu leſen) mit Unrecht den Grundſatz Akiba ſelbſt zu.

[5]) Sifrê zu Num. 15, 33 (§ 114). Anonym in Synh. 8 a, vgl. Synh. 78 b.

[6]) Sifrê zu Num 9, 8 § 68). Nebſt dem folgenden anonym auch in Semachoth c. 8.

[7]) Sifrê zu Num. 27, 5 (§ 133). Anonym in Synh. 8 a.

25. Chidka.

Der Trabent von Simon's aus Schikmona Auslegungen kömmt einige Male auch als Urheber einiger Ausſprüche vor. Er faßte die Worte in Micha 7, 5 „vor der, die in deinem Schooße ruht" allegoriſch anf und verſtand darunter die Seele des Menſchen, welche zum Zeugen gegen ihn wird [1]). Er warnte vor zu großer Selbſtgewißheit und vor Verachtung geringer Umſtände in dem Spruche: Liebe das „Vielleicht" und haſſe das „Was liegt daran [2])"! Auch eine halachiſche Auslegung hat ſich von ihm erhalten. Er lehrte, daß am Sabbath vier Pflichtmahlzeiten zu nehmen ſind und leitete das, ebenſo wie die anderen Gelehrten, die nur drei Mahlzeiten annehmen, aus Exod. 16, 15 ab [3]).

26. Simon b. Tarphon.

Unter dem Namen dieſes Tannaiten hat ſich eine Gruppe von nur durch die Gemeinſamkeit ihres Urhebers zu einander gehörigen Schriftdeutungen erhalten [4]). 1. Zu Exod. 22, 10. „Gottes Schwur ſei zwiſchen Beiden". Dies beſagt, daß Beide für den Schwur verantwortlich ſind [5]). 2. Zu Exod. 20, 15. Das לא תענה, geleſen לא תָעֲנֶה, enthält zugleich ein Verbot der Gele-

---

[1]) Taanith 7 a.

[2]) Derech erez zûta c. 3: הוי אוהב את השמא ושנא את המה בכך. S. dazu die Bemerkung von N. Coronel in Hammaggid IX, 246.

[3]) Sabbath 117 b, mit der Erläuterung von Jochanan. In Mech. z. St. (50 a) iſt es ר' זריקא, der bemerkt מכאן שלש סעודות בשבת. Nach Weiß, Einleitung zur Mech. p. XXXI, wäre für ר' זריקא zu leſen ר' חידקא, doch müßte dann auch am Satze ſelbſt geändert werden. Ein ר' זריקא als tannaitiſcher Trabent kömmt auch in der Toſefta vor, Ahiloth 17, 17.

[4]) Barajtha, Schebuoth 47 b. Ich folge Frankel, der (S. 137) שמעון בן מרסון in dieſe Zeit ſetzt.

[5]) In Mech. z. St (93 a) hat dieſe Deutung ר' נתן

genheitsmacherei für Ehebruch [1]). 8. Zu Deut. 1, 27 ותרגנו iſt als Notarikon zu erklären: Ihr hattet ausgekundſchaftet und verunglimpftet Gottes Wohnſtätte unter euch [2]). 4. Zu Deut. 1, 7. Der Euphrat heißt der große Strom, als der Grenzſtrom Paläſtina's, nach dem Sprichworte: Nähere dich dem Geſalbten, und du wirſt ſelbſt von Salbe duften [3]).

27. Jochanan b. Beroka.

Jochanan b. Beroka war nebſt Eleazar Chisma Schüler Joſua b. Chananja's [4]). Er verkehrte mit Jochanan b. Nuri [5]); Simon b. Gamliel II tradirte von ihm Halachaſätze [6]), die er wol von Jochanan's Sohne Ismael überkommen hatte [7]). Sein Wahlſpruch lautete: Wer den göttlichen Namen im Geheimen entweiht, der wird öffentlich dafür heimgeſucht; auch giebt es für die Sünde der Entweihung des Namens keinen Unterſchied zwiſchen vorſätzlichem oder unvorſätz-

---

[1]) . . . אזהרה לעוקב אחר נואף. Vgl. Aruch s. v. עקב I. S. ferner den Satz von Jehuda I in Mech. zu Exod. 20, 17 (70 b) und Friedmann's Anmerkung daſelbſt.

[2]) תרתם וגניתם באהלו של מקום.

[3]) קרב לגבי דהינא ואידהן. Im Sifré z. St. (§ 6) anonym: שרובו וחוקפו בנגד ארץ ישראל משל הדיוט אומר עבד מלך מלך הדבק לשחוור וישתחוו לך. Im Talmud wird das Sprichwort „Der Diener des Königs iſt ſelbſt ein König" unmittelbar nach dem Satze S. b. Tarphon's im Namen der Schule Ismael's citirt. Vgl. auch Gen. r. c. 16.

[4]) S. oben S. 8**, Anm. 10.

[5]) Toſ. Terumoth 7, 14. Bericht ſeines Sohnes Ismael.

[6]) Toſ. Peſach. 1, 12 רבן שמעון בן גמליאל ור' יוחנן בן ברוקה אמרו; ebenſo Toſ. Arachin 4, 4; vgl. Toſ. Zebachim 7, 9 ר' שמעון ור' יוחנן ב"ב אומרים.

[7]) In Uſcha ſpricht Ismael, der Sohn Jochanan b. Beroka's vor Simon b. Gamliel das Neujahrsgebet nach der Anſicht Jochanan b. Nuri's (ſ. M. R. H. 4, 5). So iſt richtig in der Bar. j. Roſch Haſchana 59 c oben berichtet, und danach — ſ. Frankel 131, Anm. 1 — zu berichtigen in b. R. H. 32 b und Toſ. R. H. 4(2), 5. — S. Frankel 185.

lichem Begehen derſelben [1]). — Häufig citirte man ſeine Anwendung von Gen. 1, 28 [2]), wo er in den Worten „Seid fruchtbar und mehret euch" ein Gebot erkannte, das Mann und Frau gleichmäßig angeht: Beiden iſt das Gebot der Fortpflanzung religiöſe Pflicht.

Ende des erſten Theiles.

Nachträge.

Zu S. 120*, A. 1. S. den Ausdruck שלא זכו מחלוקת בישראל in b. Sôta 25 a und j. Synh. 26 b; im Sifrê zu Deuteron. § 218 dafür: מפני שהיה מעמיד מחלוקת בישראל. Ferner b. Synh. 88 a.

Zu S. 150*, A. 1. Vgl. M. Sachs' Erörterungen im Kerem Chemed, Bd. VII, p. 269 ff.

Zu S. 155*, A. 2. Eine halachiſche Deutung im Namen der חרשי רשומות findet ſich im Sifrê zu Num. 35, 24 f., § 160 g. Ende.

Zu S. 157*, A. 3. S. Hoffmann, Die erſte Miſchna, S. 23.

Zu S. 210*, A. 3. Herr S. J. Halberſtam macht mich darauf aufmerkſam, daß die Verwechſelung von ר' צחק und ר' יצחק (in der gaonäiſchen Zeit) auch bei Rapoport erwähnt iſt in ſeiner Einleitung zu תשובות גאונים קדמונים (Berlin 1848, p. 9 a). Nach

[1]) Abot 4, 4.

[2]) Miſchna Jebam. 6, 6; Gen. r. c. 8 g. E.; Peſikta 147 a.

Halberstamm wäre auch Sifrê zu Num. 5, 15 (§ 8) statt ר׳ אליעזר בן יצחק zu lesen: ר׳ אליעזר בר׳ צחק; doch wird dort R. Eliezer b. Jizchak genauer als איש הדרום (Variante איש כפר דרום) gekennzeichnet.

Zu S. 216*, A. 1. Nach Schürer, Theologische Literaturzeitung, Jahrg. 1882, Col. 315 und J. 1883, C. 510 wäre die handschriftlich besser beglaubigte Lesung Chananja, חנניה.

Zu S. 224*, A. 1. Herr S. J. Halberstam verweist für die Identificirung von עימסוני mit איש גמזו noch auf Graetz, Monatsschrift, J. 1870, S. 527, Hamaggid, J. 1858, S. 170, Straschun in Katzenellenbogen's נחיכות עולם, S. 115.

Zu S. 244*, A. 5. Hoffmann wiederholt seine Behauptung in seiner Schrift: Die erste Mischna, S. 30.

Zu S. 253*, A. 1. Die Bemerkung ist irrthümlich: Chullin 87 a ist es der Ketzer, der auf die Antwort R. Jeda's I nach der ihm gewährten dreitägigen Frist keine Widerlegung findet. Darauf machte mich Herr Prof. M. Bloch aufmerksam.

Zu S. 254*, A. 2. Nach Dikduke Sofrim zu Synh. 39 a ist statt כופר zu lesen קיסר.

Zu S. 261, A. 5. J. S. Bloch, in der Ausführung über die Stelle Sabbath 30 b (Studien zur Geschichte der Sammlung der biblischen Litteratur, S. 154 f.), geht von der unberechtigten Annahme aus, daß unter רבן גמליאל Gamliel I zu verstehen sei.

Zu S. 263*. Ueberschen habe ich die Sentenz Gamliel's über die vier Dinge, durch welche Rom — an dem Vermögen seiner Unterthanen — zehrt, Aboth di R. Nathan, c. 28: בד׳ דברים מלכות יון אוכלת במכסאות במרחצאות ובתרטיאות ואמניות שלהן. Wenn für מכסאות ein Plural

zu מכס. Zoll, zu lesen ist, dann wären die vier Dinge: Zölle, Bäder, Theater und Abgaben. Möglich ist בקרקסאות zu כמכסאות, Circus, zu emendiren.

Zu S. 265*, A. 3. Im Index zu Zuckermandel's Tosefta-ausgabe finden sich für ר' יהודה בן אגרא איש כפר עכו drei Stellen verzeichnet.

Zu S. 266*. Nachzutragen ist aus Ab. di R. Nathan, c 28 eine ebenfalls antithetische Sentenz Gamliels: „Die Worte der Lehre sind so schwer zu erwerben wie milesische Gewänder und so leicht zu verlieren (abzunützen) wie Linnengewänder; Worte der Narrheit und der Frivolität sind leicht zu erwerben, aber auch schwer abzunützen, wie grobes Sackgewand: man kauft manchmal auf dem Markte um geringe Münze ein Sackgewand und geht darin vier bis fünf Jahre*.

Zu S. 291*, A. 3. Für den Gebrauch des Verbums ורגה vom Lesen der heiligen Schrift vgl. Echa rabba, Prooemien No. 2, g. Anf. Wer sind die wahren Wächter der Stadt? אלו סופרים ומשנים שהם הוגים ומשנים.

Zu S. 347*, A. 6. Ueber מלים, als süßes Wasser, im Gegensatze zum salzigen Meerwasser s. Mechiltha zu Exod. 15 (בשלח כמו ד, 40 a).

Zu S. 356*, Anmerkung. Herr S. J. Halberstam macht mich darauf aufmerksam, daß nach Lesearten bei Rabbinowitz zu Synh. 97 b der Widerspruch, daß Josua zugeschrieben wird, was anderwärts als Eliezer's Ansicht erscheint, beseitigt ist.

Zu S. 382*, A. 3. Eine Erweiterung des Gespräches über „Gott sehen" s. Midrasch Abkir, Jalkut § 396 (ed. Buber, p. 23.

Zu S. 464*. Eine andere Auffassung der Erzählung im Schocher

tob zu ψ 93 giebt Goldfahn in Rahmer's Jüd. Litteraturblatt, Jhg. 1883, S. 175 f.

Zu S. 486*, A. 1. S. die gleiche Bemerkung bei Weiß, דור דור ודורשיו, III, 166, A. 13.

Zu S. 551*, A. 5. Der Satz beruht auf dem des Eliezer b. Hyrkanos, angeführt vom Amora Isak, Sôta 48 b unt.: „Wer Brot in seinem Korbe hat und sagt: Was werde ich morgen essen? der gehört gewiß zu den Kleingläubigen" (אינו אלא מקטני אמנה).

Zu S. 22**, A. 1. Aber חטיבה — אימרא s. noch Abulwalîd, Wörterbuch. Col. 660, Z. 7 ff.

Zu S. 70**, A. 2. S. auch noch besonders Menachem b. Sarûk, Machbereth 54 a, Art. ג.

Zu S. 507**, A. 4. Der von Lowe edirte Mischnatext hat מן גלילי statt צדוקי גלילי.

Zu S. 537*, Anmerkung. Auch Norzi in מנחת ש zu I Sam. 17, 36 hat: ל"ב מחזה דר' יוסי הגלילי.

Zu S. 77, A. 2. Der College Jonathan's, Josia, berichtet von einem Gespräche mit Jehuda b. Bathyra, Sifrê zu Deuteronomium, § 288.

Aus Moſes ben Eſra's Diwan.

Von

Dr. Egers.

Das Gedicht נפת שפתים ויין שנים, von welchem er nur die beiden erſten Verſe aus Moſes ben Eſra's Poetik kannte, nahm Geiger in ſeinem „Salomo Gabirol" (S. 132) an, ſei an letztern gerichtet. Indeß hat S. Sachs (Hamagid 1868, No. 2) nachgewieſen, daß der darin gefeierte Salomo ben Almoallam ſei. Derſelbe habe ſein bekanntes Gedicht עב תערף או ילו עינים an Jehuda Halevi [1]) nach Granada gerichtet. Dieſer aber befand ſich nicht dort, und Moſ. b. Eſra antwortete an ſeiner Stelle mit der fraglichen Dichtuug. Wie ich hinzufügen kann, ſteht dieſelbe, die am Schluſſe direkt auf die vorſtehend citirten Anfangsworte aus Moallam's Lobgedicht, mit dem ſie auch das Versmaaß theilt, hinweiſt, mit der Unterſchrift ודאגע אבא איוב בן אלמעלם, in M. b. Eſra's Diwan zu Oxford, aus welchem ich ſie hier mittheile.

נפת שפתים ויין שנים [2])
או נשבו רוחות נעורים מפאת
מכתב בבראתו כוהר יום אבל
ספר בעין ספיר בנפך פתוח

או ציץ לחיים ומור אפים
מכתב שלמה ראות עינים
פרש דיו עליו כסות ערבים
מוריו כמו בבות בעפעפים [3])

---

[1]) Er antwortete ſpäter mit dem noch unedirten אט לי חוק לבב רפה מחנים, Sachs a. a. O., vgl. auch Hebr. Bibliogr. 1868 S. 62.

[2]) Man benutzte bei den Arabern Wein mit Waſſer gemiſcht, um den Zähnen junger Damen Glanz zu verleihen, heißt es bei M. H. Derenbourg: Le Diwân de Nâbiga dhobyâni p. 233.

[3]) An den dunkeln Augapfel und die dunklen Wimpern der Südländer iſt dabei zu denken. Freilich tritt die Beziehung erſt in's rechte Licht, wenn

או מתכלת רקמו אותו ידי העט עלי חור מעשי מצרים
חלש וחגרי החרבות יחלש בקרב לפי שניו כאיש כינים
רגלי וידיח לרחוק מלחמות רכב ולזאת הוא חגור מתנים[1])
דובר בלי לשון ואוחז מבלי אצבע ורץ כצבי בלי רגלים
אלם וצהות מאמריו ישמעו שוכנים באיי ים ובְסְפרוַים
יפיק זמם כל ידעי ספר ושוד לכסיל בלי ספר ופיק ברכים
כחץ ועת ירה[2]) שלמה מאפל כסל יֻלְבש מעטה קרנים
ובציארי ספרו ענקים יערך לא יערך אותם זהב פרוים
ספר ברצפת שש והדבר כמ׳ רצפה ושני עט כמלקחים
מלים וענינים ראה בם ואמור מור מכפור[3]) הוצא ואש ממים
לקראת נחירים יצאו סמיו ומור עבר במשכו נטפו כפים
לו יחזו זהר דבריו כוכבי רום כרעו ויקרו אפים
או יגבהו שירים כנשר הם לבד בדבר נבואות קרעו שמים
לא שבעה עין האנוש ממחזה הודם וגם לא נמלאו אזנים
שואל בעד חכמת שלמה סור אלי ים בין מאד גדול ורחב ידים
אודם גבולו שם ומימיו יגרשו בשם וטעמו צוף למלקחים
אם ערכו עמו בני חיל קרב אומר ושיר לא מצאו ידים
או רוצצו סוסי ברקים אחריו לאו ודליו עד מאד שיקים
יכבד כהר תבור כעֻלֶה יעלה לו יהיה עמו בכף מאזנים
שמש בלויי מחלצותיו תחמד כי לבשה מהם כסות עינים
הוא היסוד לבין ומולדותיו כמו אחד יסוד חשבון לרבותים
הצוררים אותו ושיאו חמדו הם צוררים רוח בתוך חפנים

---

die Geliebte sich vorstellen soll, daß sie beim Lesen des Briefes dem Geliebten in die Augen sehe, wie ich das Bild in dem Artikel „Schwarz auf Weiß", H. B. 1877, S. 63, angegeben habe.

[1]) Erinnert wird man an Josef b. Chisdai's Schilderung der Feder in seiner שירה יתומה, נ"ק S. 18, wo Dukes auch die betreffenden Verse aus dem vorliegenden Gedichte anführt.

[2]) Im Cod. Pocock No. 74, wo sich dieses Gedicht ebenfalls befindet und zwar mit der die in der Einleitung angeführten Beziehung bestätigenden Angabe וכתב אליו אלוזיר אבו איוב בן אלמעלם אל מדינת גראנדה בתים י"ז עב תערף וכו׳ והגיע זה התופס ולא היה ר׳ יהודה הלוי נמצא והשיב בעדו אבו הרון בן עזרה נ"ע בתים מ׳ נפת שפתים וגו׳, steht dafür יור בו.

[3]) S. H. B. das. S. 63.

יום הנדוד תקח[1]) אפלה יחשכו כל בוכבי נשפו כמו כירים
גם ליל פרידה אל יהי שחר[2]) ואל יראה לשחר אור ועפעפים
יום איד קרבים נעלה עד נחלי ראש נזלו אך[3]) עברו אפים
מים אשר גברו וכמעט ישטפו לולי בעיני נחצו לשנים
לא דללו כי מי אהבים שאבו מלב ודלו את דמי מעים
לב יעזב את לב שלמה אחריו איך יעמד או יחיה יומים
לבות בדם האחוה רוו וגם מאם ידידות ינקו שדים
התר במכתב יד נסגר בבור אהב ועול פירוד ובנחשתים
נפשי אמתך אל תיסר בעבור[4]) כי לקחה מיד נדוד כפלים
הנה לך שירת ידידות תעלו בשמך כשר מחול ובמצלתים
תשח לך אכן יאו שמש נשוא אותה עלי חצן ובכתפים
תודה לעמתך ואם היא ממעיל בין על שחקים סחבה שולים[5])
תקרא אני שפחה לשרת מהלל עב תערף או יזלו עינים
תרום עדי גבהי שחקים ישפלו תשרה[6]) עדי ימק צבא שמים.

Um welche Zeit dieses Gedicht verfaßt sei, dürfte schwer zu sagen sein. Juda Halevi, den Allmoallam dort vermuthete, hat Granada auf seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem passirt. Aber da war M. b. Esra, von dem wir die letzte Spur aus dem Jahre 1138 haben und dem Juda Halevi eine herrliche Todtenklage gewidmet hat, nicht mehr am Leben. Aufmerksam machen will ich bei dieser Gelegenheit, daß ich über seiner Dichtung נטפי דמעות in seinem Diwan die Angabe שבט בשנת תתפב gefunden habe. Im Jahre 1122 wäre demnach sein Bruder Isaac gestorben. Ferner habe ich über einer noch unedirten Elegie, in der er seinen Bruder Joseph betrauert, das Jahr תת״פח, 1128,

---

[1]) c. P. יקח; im Diwan fehlt dieser und der vorangehende Vers.
[2]) P. ישחר יום für יהי שחר.
[3]) P. עד.
[4]) So P.; im Diwan steht בעדה. Der Sinn ist wohl: Strafe mich nicht durch Schweigen, da ich durch die Trennung schon genug leide.
[5]) Der Vers wird von Dukes נ״ק S. 28 angeführt; statt לעמתך hat er nach P. לחכמתך.
[6]) ms. רשכה.

gefunden. Die Angabe מת בקורטובה שנת ד' תתפו, 1126, über dem Trauerliede auf Baruch ben Iſaac, das Luzzatto in Graetz' לקט שושנים, S. 64, veröffentlicht hat, iſt ebenfalls jenem Diwan, der ehemals Luzzatto gehörte, entlehnt. Bekannt iſt aus weit früherer Zeit, dem Jahre 1103, ſeine dumpfe, tiefempfundene Klage über den Heimgang Iſaac Alfaſi's. Weniger bekannt aber dürfte die folgende treffliche Uebertragung derſelben, im elegiſchen, Versmaaße von Herder [1]) ſein, mit der Ueberſchrift:

Des Heiligen Grab.

Schreibt mit eiſernem Griffel auf diamantenem Felſen,
Grabet den großen Riß tief in das innerſte Herz,
Daß in der Grube hier der Weisheit Quelle verſiegt iſt,
Daß in das Dunkel hier unſere Sonne verſank!
Klagt, Ihr Kinder von Zion, und weinet! Die heiligen Tafeln
Sind zerbrochen; ſie ruhn hier in des Heiligen Gruft.

---

[1]) Herder's Werke, Morgenländiſche Literatur; Ausg. v. Düntzer, Bd. VI, S. 146.

Abhandlungen.

Exegetiſche Studien zu den Salomoniſchen Sprüchen.

(Fortſetzung.)

XVI, 2 ותכן רוחות, „die Geiſter wägen“! kann nur die Elementar-Hebraiſten befriedigen. P. מתקין אורחות, d. h. אֹרְחוֹת. Das Verb. תכן wird auch bei דרך gebraucht, den Weg, die Schritte zählen, beſtimmen. Es iſt gleich 16, 2 וה׳ יכין צעדו und Pſalm 37, 27 מצעדי גבר כוננו. Die Oberflächlichen citiren dabei die Parallele 21, 2 ותכן לבות. Allein dieſes iſt gleich 24, 12 הלא תכן לבות ה׳ und hier kann es doch nichts Anderes ſein, als בחן לבות.

V. 4 כל פָּעַל ה׳ למענהו iſt gewiß zu l. פֹּעַל nach S. *πάντα τὰ ἔργα* und P. כלהון עבדוהי דמרא, dazu paßt למענהו, nämlich auf פֹּעַל bezogen. Dagegen muß וגם רשע ליום רע emendirt werden. S. *φυλάσσεται δὲ ὁ ἀσεβής*, P. ועולא נטיר, alſo וגם muß demnach emendirt werden in ושמר. Eine ähnliche Corruptel Ezechiel 27, 11 וגמדים במגדלתיך S. *φύλακες*, d. h. וְשֹׁמְרִים. Verwechſelung ג mit ש; auch Ezech. 32, 2 ותנח בנהריך leg. ותשח. Alſo hier beſtimmt zu l. ושמר רשע, aber wohl aktiv zu vocaliſiren וְשֹׁמֵר, nicht paſſiv, ſonſt müßte man נשמר leſen.

V. 10—15 beschäftigen sich mit den Attributen des Königs, aber 11 פלס ומאזני משפט לה׳ unterbricht diesen zusammenhängenden Gedankengang. Aber kann man wirklich von Gott aussagen: מעשהו כל אבני כיס, Gottes Werke seien die verschiedenen Gewichtssteine im Beutel? Gewiß ist auch in diesem V. vom König die Rede, daß Wage und Gewicht von ihm ausgehen, bestimmt seien. Bemerkt sei, daß die meisten Codices der S. haben *ῥοπὴ ζύγου . . . παρὰ Θεῷ* statt *κυρίῳ*, und das ist nicht gleichgültig, um auf die Corruptel zu kommen. Ursprünglich stand למלך — פלס, dieses las ein Abschreiber לאל׳, als Abkürzung von מלך, und machte daraus אלהים, oder ה׳. Auch in Zephania 3, 5 scheint eine solche Verwechselung zu Grunde zu liegen: ה׳ צדיק בקרבה לא יעשה עולה, was befremdlich genug klingt, daß Gott nicht Unrecht thun werde wie die frevelhaften Großen, von denen voraufgehend die Rede ist! Liest man aber מלך צדיק בקרבה, so giebt es an sich einen vortrefflichen Sinn und paßt in den Gedankengang von V. 4 מחוקים וג׳ (נשיאיה) נביאיה. Den ungerechten Fürsten und unwürdigen Priestern wird der gerechte König dieser Zeit, nämlich Josia, entgegengesetzt.

V. 13 ודבר ישרים יאהבו selbstverständlich zu l. יֶאֱהַב.

V. 16 קנה חכמה מה טוב, diese interrogatorische Wendung ist hier nicht am Platze. Aber מה ist Dittographie von תכ־מה. Daher haben die Verss. nicht das Wörtchen מה.

V. 19 טוב שפל רוח, P. מריך רוחא verbal zu l. השפיל רוח. Es gehört zur Symmetrie.

V. 20 משכיל על דבר, gewiß zu l. דבר ה׳, denn sonst ist דבר nichtssagend (vgl. o. S. 194).

V. 21 לחכם לב יקרא נבון ist nichtssagend; denn die feine Distinktion zwischen חכם und נבון ist im Hebräischen nicht nachweisbar (vgl. 17, 28). Die Lesart der S. *καλοῦσι φαύλους*, d. h. נבל, beruht wohl auf einem falschen Texte. Weder die eine, noch die andere Erklärung paßt zu d. ומתק שפתים ist

denfalls nach Aquila und Theodotion ודחלא בספותה (Syro-Hexapl.) zu l. Participial: וּמַמְתִּיק שפתיו.

V. 22 מקור חיים שכל בעליו, S. τοῖς κεκτημένοις, also לבעליו, ist bereits von Andern berichtigt; das ל von ל in שכל absorbirt. Aber b ומוסר אוילים אולת ist unverständlich. Statt מוסר wohl zu l. ומקור wie oben S. 254 V. 33.

V. 24 צוף דבש אמרי נעם, P. מאמרא דחכימא. also zu l. נָבוֹן.

V. 26 ist durch das seltene Wort אכף völlig unverständlich; ist dieses erklärt, so kann der Sinn erschlossen werden. Dieses ist wiederum abhängig von פיהו. Nach dieser LA. ist alles schlechterdings unerklärlich; denn die Erklärung נפש, als „Lust, Gier, Hunger" ist eines der Kunststückchen der verzweifelten Hermeneutik, und daß אכף „aufbürden" bedeuten soll, gleich Hiob 3,7 ואכפי עליך לא יכבד, ist Unsinn; denn dort ist zu l. וְכַפִּי, wie S. haben χεὶρ μου. An unserer Stelle lesen S. und P. nach einer Uebersetzung פידו statt פיהו: ἐκβιάζεται τὴν ἀπώλειαν ἑαυτοῦ, P. אתא לה אבדנא. (Die andere hat zwar פיהו ἐπὶ τῷ τοῦ ἑαυτοῦ στόματος, aber doch auch ἀπώλεια). Liest man פידו, so muß man auch אפף statt אכף lesen כי אפף עליו פידו, wie Ps. 40,13 אפפו עלי רעות. Das Verbum אפף, das im Ganzen nur 4 mal vorkommt, ist zwar lexicalisch noch dunkel. Selbst die Palästinenser in der talmudischen Literatur haben es nicht mehr recht verstanden. (Vgl. Midrasch Psalm zu Ps. 18 s. v.). S. geben es mit περιέχειν und in Jona 2,6 mit περιελύθη, also nur aus dem Zusammenhange errathen. Nähme man auch אם in der conventionellen Bedeutung, so ist der Sinn b: „denn er hat sich selbst umgeben mit Unglück", und auch a muß mit diesem Sinne harmoniren: נפש עָמֵל kann nur bedeuten „die Seele, das Selbst des Unglücklichen" (denn nur in dieser Bedeutung wird עָמֵל gebraucht), und עמלה לו, wie S. wiedergeben πονεῖ ἑαυτῷ, leidet für sich selbst, da sie sich selbst durch Schuld das Unglück zugezogen hat.

V. 30. Hier sind einige Kleinigkeiten zu emendiren. עצם עיניו zu l. עֵצֶם, für לחשב leg. יחשב wie 19, 8 למצא טוב leg. ימצא und andere Beispiele. — קרץ wird bloß von Augen gebraucht; dagegen für „den Mund schließen" ist das Verbum קפץ; daher hier zu lösen קפץ שפתיו.

XVII, 1. זבחי ריב zu l. טבחי (Dyserinck).

V. 4 מרע מקשיב ··· שקר מזן. Im Leben kann מֵרַע nicht Abstraktum sein, wie Hitzig und Ewald gefaselt haben, sondern nur Particip. wie der Plur. מְרֵעִים. Folglich ist שקר nicht Parallel dazu; daher zu l. מְשַׁקֵּר.

V. 5 שמח לאיד ist zwar verständlich, aber S. ὁ ἐπιχαίρων ἀπολυμένῳ, d. h. לְאֹבֵד (Lagarde), ist besser, und zwar im Sinne von „unglücklich".

V. 9 מכסה פשע ··· ושנה בדבר. Selbstverständlich ist die Rede vom Verhüllen des Vergehens eines Freundes, wie 10, 12: ושנה giebt aber keinen Sinn, einfach zu l. ושֹׁנֶה בדבר, „wer mit dem Worte irrt", unwillkürlich verräth, מפריד אלוף, hier und 16, 28 geben S. und P. Plural wieder אלופים, „Vertraute, Freunde".

V. 10 תחת גערה במבין geben S. und P. wieder καρδίαν φρονίμου ללבא דחכימא, sie lasen also לב מבין, das ל ist ausgefallen, und dadurch ist das isolirte ב an מבין gerückt. Dann geben sie תחת Activ. συντρίβει, שחק, d. h. תַּחַת von חתת (nicht von נחת), was hier bedeuten kann: „es erschreckt": תַּחַת ··· לב מבין: b מהכות כסיל מאה kann doch nicht ohne weiteres „hundert mal" bedeuten. Es ist daher zu l. מִמַּכּוֹת.

V. 11 אך מרי יבקש רע ist sehr verdorben, und es ist nicht verwunderlich, daß Ewald es widersinnig wieder gegeben hat:

„Kaum sucht Empörung Böses auf,
„wird darauf gesandt ein Bote unerbittlich".

Aber ist die LA. מרי gesichert? Nicht bloß S. haben dafür ἀντιλογίας, sondern auch der erst im dritten Jahrhundert

ſehende Symmachos: ἐρϑισμός, d. h. מריבה. Wahrſcheinlich las auch Aquila ſo; ſonſt hätte Origenes ſeine abweichende Ueberſetzung notirt. Die P. hatte auch noch dieſe LA., und ihre Ueberſetzung giebt noch mehr an die Hand, den Text zu reſtituiren; גברא חרייא, d. h. איש מריבה, das Targum hatte auch daſſelbe, denn גברא מרירא iſt wohl nur verſchrieben für חרייא. So iſt der V. verſtändlich איש מריבה יבקש רע, und b וכלאך אכזרי ישלח בו, ein unerbittlicher Bote muß gegen ihn, den Streitſüchtigen, geſandt werden. Vielleicht gar zu leſen מהלך אכזרי oder מהלך, „ein unerbittlicher Trabant“ (vgl. o. S. 153), nämlich ein bewaffneter Mann.

V. 14. Ueber ולפני תתגלע, das „aufbrechen, ausbrechen“ bedeutet, vgl. Jg. 1883 S. 44.

V. 18 ערב לפני רעהו . . . , weder kann לפני „für“ bedeuten, noch iſt es als „vor“ verſtändlich; zu l. לטען.

V. 19 אהב פשע אהב מצה. Es iſt unbegreiflich, wie die Ausll. den Unſinn über die Feder bringen konnten „wer Sünde liebt, liebt Streit“. Ein ſündhafter Menſch kann ja doch Streit ſcheuen und meiden! Entſchieden zu l. עצע „wer Streit liebt, liebt Wunden“. Dieſer V iſt auch in S. enthalten. a φιλαμαρτήμων χαίρει μάχαις, b in dem ſcheinbaren Zuſatz hinter 16: ὃς ὑψηλὸν ποιεῖ τὸν ἑαυτοῦ ὄικον, ζήτει συντριβήν. Geleſen hat der Vertent מביה ביתו ſt. פתחו.

V. 22 ייטיב נהה zu l. נגה.

V. 23 ועיני כסיל בקצה ארץ. Widerſinnig erklären die Ausll.: des Thoren Blick ſchweife zu den Erdgrenzen, weit ab von der Sache!!! Es iſt einfach zu l.: ולעיני כסיל. Der Gegenſatz iſt, daß die Weisheit dem Verſtändigen ſehr nah vor dem Geſichte iſt (את פני), während ſie dem Thoren weit ab zu liegen ſcheint (בקצה ארץ).

V. 26 להכות נדיבים על ישר. Der ganze V. wird nur verſtändlich, wenn man 1) על ישר emendirt in כלי ישר oder כל

nach S. *οὐδὲ ὅσιον*, 2) wenn man לצדיק und נדיבים als Dativ ansieht. Denn wer soll Edle, Vornehme נדיבים schlagen oder geißeln? Sie sind es ja, die Strafe und Schläge verhängen! Der Vers will aber aussagen: „Auch dem Gerechten ziemt es nicht, Strafe aufzulegen für Schuldige גם ענש לצדיק לא טוב, und Edeln nicht, Geißelstrafe zu dekretiren. Da ענש wohl Geldbuße bedeutet, so paßt das גם recht gut: „nicht einmal“.

V. 27 ist trotz der Deutlichkeit nicht recht verständlich. יודע דעת Pleonasmus. וקר רוח oder Keri יקר רוח geben S. und P. wieder *μακρόθυμος* = אֶרֶךְ רוח.

XVIII, 1 לתאוה יכקש נפרד ist zu lesen nach S. *προφάσεις*, לתואנה, „nach Vorwand“, und zu נפרד haben S. *χορίζεσθαι ἀπὸ φίλων*, נפרד מרעהו, wie 19, 4 מרעהו יפרד und b כל תשיה יתגעל, P. ממיק, verspottet ויתלעג = ילעג; S. *ὀνειδίστος ἔσται* = יתגלע (vgl. o. S. 45).

V. 2 כי אם בהתגלות לבו S. *ἄγεται ἀφροσύνῃ* leg. *ἄγαται ἀφροσύνην* = בהוללות לבו.

V. 6 שפתי כסיל יבאו בריב, S. *ἄγουσιν ἀυτὸν* יביאוהו.

V. 8, דברי נרגן כמתלהמים, wiederholt 26, 22. Dort S. *μαλακοί* „glatt“, also von חָלָק abgeleitet כמתחלקים.

V. 14 יכלכל מחלהו ist noch dunkel. Etwa zu l. ממחלהו? S. *θεράπων* von ותחלימני.

V. 17 ובא רעהו וחקרו, S. *ἐλέγχει*. Etwa והוכיחו?

V. 19 אח נפשע מקרית עז soll nach den Ausll. bedeuten: „ein Bruder sperrt sich mehr als eine feste Stadt“!!! und b ומדינים כבריח ארמון: „Streitsachen sind wie eines Palastes Riegel“! oder ein entzweiter Bruder trotzt mehr. S. und P. geben aber das richtige Verständniß an die Hand. Beide übersetzen: *ἄδελφος ὑπὸ ἀδέλφου βοηθούμενος ὡς πόλις ὀχυρά*, אחא דמתעזר מן אחוהי איך מדינתא חסנא, ebenso Targum, d. h. אח נושע מאחיו כקרית עז. Was b betrifft, so muß מדינים überhaupt gestrichen werden; es ist von V. 18 מדינים ישבית hinunter gerathen.

So bleibt nur כבריח ארמן, und ארמן ist nicht Palast etwa *βασίλειον*, sondern Burg, Akropolis.

V. 22 מצא אשה מצא טוב haben S. und P. das Adject. אשה טובה; denn der Verf. der Sprüche kann doch nicht übersehen haben, daß es auch Xantippen unter den Frauen giebt = אשת מדינים! Die LA. der S. *ὃς ἐκβάλλει γυναῖκα ἀγαθήν, ἐκβάλλει τὰ ἀγαθά*, welche auch P. in einer zweiten Uebersetzung enthält ודמפק אנתתא טבתא מן ביתה, d. h. מציא אשה טובה מציא טוב wäre vorzuziehen, wenn die Antithese nicht dagegen spräche ויפק רצון מה׳. Möglich, daß ursprünglich 2 antithetische Verse gestanden haben, der eine מָצָא אשה · · · ויפק רצון und der andere מוֹצִיא אשה mit der Antithese *ὁδὲ κατέχων μοιχλίδα ἄφρων καὶ ἀβεβής*, d. h. וְלֹקֵחַ נֹאֶפֶת אויל ורשע (oder ein anderes Verbum). In dem einen Texte mag der eine und in einem andern der andere V. ausgefallen sein.

V. 24 איש רעים להתרועע. Die Ausll. sind förmlich mit Blindheit geschlagen, daß sie nicht sehen, daß איש für יש steht. Nicht bloß P. und Targum haben אית חברא — אית רחמא, sondern alte Codices hatten diese LA. Die Masora parva zu Sam. II, 14, 22 merkt zu אש להימין an: ג׳ איש סבירין יֵש, nämlich diese zwei Stellen und Micha 6, 10 [1]). Man stößt doch förmlich mit der Nase darauf. Zu ויש אהב in b gehört doch יש רעים. in a — להתרועע haben Symmachos und P. richtig von רֵע abgeleitet *ἑταιρεύσασθαι*. Es muß aber im Sinne von מתעשר, מתרושש, מתכבד, מתאבל genommen werden: sich den Schein geben. Es giebt Freunde, sich als Freund zu stellen, aber es giebt einen Freund anhänglicher als ein Bruder ist; das ist der einzig richtige, schöne Sinn dieses Verses.

XIX, V. 1. Parallele 25, 6 dort richtig והוא עשיר. Hier והוא כסיל hätte Ibn G'anach auch unter die Verse rechnen können, in denen

---

[1]) Nach der Masora wäre also dieser Vers zu l. עוד הֲיֵשׁ בית רשע.

sich ein **lapsus calami** zeigt. P. und Vulgata haben auch hier עשיר. Aber noch ein anderer **lapsus** ist in diesem Verse. Parall. מעקש דרכים, hier מעקש שפתיו, was gewiß fehlerhaft, da von „gehen" die Rede ist. P. hat auch hier דמעקמן ארחתה. Selbstverständlich ist der Dual דרכים fehlerhaft, sondern dafür zu lesen דרכיו.

V. 2 גם בלא דעת נפש לא טוב. Abgesehen, daß dieser Halbv. keinen Sinn giebt und keine Beziehung zu b hat, scheint das גם völlig überflüssig. Ob nicht zu l. נָס בלא דעת, wie Jesaia 21, 12 וגם לילה leg. וְנָס (auch von Dozy so richtig emendirt)? Dann paßt es zu ואץ ברגלים. Allerdings ist דעת נפש nicht ganz verständlich.

V. 6 וכל הרע לאיש מתן, die Ungelenkigkeit dieses Halbv. haben die Ausll. gefühlt, aber sie begnügten sich mit Nothbehelfen. Ewald וְכֻלֹּה רע; aber giebt das einen besseren Sinn? Ich möchte vorschlagen וְנָבָל כֹּרֵעַ לאיש מתן, ein Gemeiner kriecht vor einem Mann der Gaben. Wie treffend ist das Streberthum damit charakterisirt!

V. 7 כל אֲחֵי רש שְׂנֵאֻהוּ ist einer der schwierigen Verse in Spr., obwohl Wort für Wort verständlich. Zunächst: Alle Brüder des Armen sollen diesen hassen (oder auch nur ihn nicht lieb haben). Warum Alle? Wenn er mehrere Brüder hat, so wird doch wohl Einer Bruderliebe für den Unglücklichen fühlen! S. haben diese Undenkbarkeit vermieden; sie geben wieder *πᾶς ὃς ἄδελφον πτωχὸν μισεῖ*, d. h. כל אח ראש שָׂנֵא. Allein diese Version widerspricht dem Texte vollständig. Lagarde's Emendation, die zum Theil dasselbe vermeiden will כל אֲחֵי רש שְׂנֵאֻהוּ אף מרעיהו רחקו ממנו, muß das כי streichen, was mißlich ist. Endlich macht der Schluß מרדף אמרים לא המה Schwierigkeit. Da es in diesem Theile keine dreigliederige Verse giebt, so muß dieser Schluß als Fragment eines fehlenden Halbverses angesehen werden. Aber was ist zu er-

gänzen? S. haben zwar vor dem Schluß noch 1½ Verse, und einen halben, den sie damit verbinden; aber er paßt durchaus nicht als Antithese dazu und macht ihn nicht verständlicher. *ὃ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν, ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται.* Selbst zugestanden, daß der Text des Zusatzes gelautet hat מרבה להרע מְכַלֶּה רעה, so paßt der Schluß doch nicht dazu. Ohnehin weiß man nicht, was S. statt מרדף gelesen hat *ἐρεθίζειν* „reizen" paßt nicht (auch nicht eine andere LA. *περικεντεῖ*), und מרדף kann man nicht mit דברים verbinden! Endlich haben die Versionen wie das Khetib לא, das Keri לו. Aber weder לו המה, noch לא המה ist irgend wie erklärlich, auch nicht nach der syrischen und targumischen Version לָא שָׁרִיר. Es scheint ursprünglich לא לו המה gestanden zu haben.

V. 8 למצא טוב zu l. ימצא, o. S. 292 V. 30.

V. 11 שכל אדם הֶאֱרִיךְ. Das Subst. שכל hat die Nebenbedeutung, „Gefallen, Schönheit, Zierde" = חן, das Gunst und Anmuth bedeutet. 3, 5 ומצא חן ושכל טוב, P. יראת ה׳ שכל טוב לכל עשיהם. Also auch hier שכל אדם paral. zu ותפארתו, die Zierde des Menschen ist's, selbstverständlich zu l. הַאֲרִיךְ אפו Infinitiv.

V. 12 הות לאביו בֵּן · · דלף טרד, wie die Ausll. es über sich bringen können, diese Halbvv. zusammenzureimen, ist wunderlich. Es sind offenbar Halbverse von zwei verschiedenen Versen. Ueber דלף טרד vgl. 27, 15.

V. 16 שמר מצוה · · בזה דרכיו יומת, auch hierbei ist das Zusammenreimen unbegreiflich. Noch dazu betonen die Ausll. die LA. des Khetib יוּמָת, wie auch die Verss. haben. Aber wie soll der getödtet werden, der „seiner Wege nicht achtet"? Es muß gelesen werden שמר מִצְוַת ה׳ und בזה דרכיו bezieht sich nicht auf den Menschen, sondern auf Gott. Vgl. zu 10, 6 ברכות, und 16, 20 zu ergänzen ה׳.

V. 18 ואל המיתו אל תשא נפשך. Sonderbar! Die Ausll. interpretiren den Hv. so, daß der Spruchdichter den Vater er-

mahne, beim Züchtigen des Sohnes ihn ja nicht todtſchlagen!!! Als wenn ein Vater erſt davor gewarnt werden müßte? Die Vſſ. haben nicht הֲמִיתוֹ, ſondern S. εἰς ὕβριν, P. לצערה. Zu l. ואל הֲמֻיָּתוֹ, „um ſein Wimmern“ beim Züchtigen kümmere dich nicht.

V. 19 גרל חמה נשא ענש Die Ausll. ſind uneins darüber, ob das Keri גול oder Khetib vorzuziehen ſei. Ewald iſt für das Letztere. Warum? Weil גול im Arabiſchen „häufig“ bedeutet und גול gleich גרל ſei. Eine küſſenswerthe Interpretation! Dieſelben Ausll., welche blind waren für die Emendation Jeſaia 59, 16 כעל גמולות in כבעל ג׳, obgleich das Targum כדי גמ׳ dafür hat, haben auch überſehen, daß hier P. und Targum für גרל גבר haben, alſo auch hier zu leſen בעל חמה. Dadurch hat der ganze V. Hand und Fuß: נשא, S. ζημιωθήσεται, d. h. יִשָּׂא ענש und zu l. כי אם תציל ועוד תוסיף, תצילו עוד מוסיף, P. מוסף, Particip.

V. 22 תאות אדם חסדו iſt unverſtändlich. S. κάρπος zu l. תבואת אדם, bereits von Andern bemerkt. b ומוב רש מאיש כזב, S. ἢ πλούσιος ψευδής, ebenſo P. מן גברא עתיר, alſo מאיש עשיר כזב.

V. 23 בל יפקד רע zu l. כל יפוד (Hitzig). In S. angedeutet durch ἄφοβος (Lagarde).

V. 24 טמן עצל ידו בצלחת, wiederholt 26, 15. צלחת kann nicht „Buſen“ bedeuten, aber auch nicht „Achſelhöhle“, und noch weniger „Schüſſel“ (nach Ewald). So iſt zu l. כחלצת oder בכחלצת. Dieſes bedeutet ein leichtes Umhüllungsgewand, welches die Vornehmen zu tragen pflegten. Das Gewand umhüllt auch den Arm und die Hand. Der Faule iſt zu träge, die Hand aus der Umhüllung herauszuziehen.

V. 26 משדד אב, den Vater plündern oder überfallen? Wie lächerlich! S. ἀτιμάζει, P. רבאו, „verachten“. Sie haben geleſen משאט von שט ſyriſch und chaldäiſch, auch hebräiſch in Ezechiel שאט „verachten“. מבריח אם die Mutter verjagen?

S. ἀποθούμενος, d. h. מדיח, „wegſtoßen“. מחפיר intranſitiv von חרפה, ſchmachbegabt, ἐπονείδιστος, dagegen o. V. 13,5 tranſitiv, wie משכיל intranſitiv und tranſitiv vorkommt.

V. 27 חדל בני לשמע מוסר. Alle Kunſtgriffe verſchlagen nicht; wenn לשמע von חדל abhängig iſt, ſo kommt ein verkehrter Sinn heraus. P. ושמע מדורא, alſo nicht לְשָׁמְעַ, ſondern ושמע und חדל bezieht ſich auf לשגות.

V. 28 ופי רשעים יבלע אן. Wie kann man Unheil verſchlingen? Wohl zu l. יגלע אן macht offenkundig, vgl. Jg. 1883 S. 45. Man braucht alſo nicht אן nach S. in דן zu emendiren.

XX, 2 מתעברו חטא נפשו zu l. מעברו חטֵם נפשו. Ebenſo Habakuk וחטא נפשך leg. וחטֵם.

V. 6 רב אדם יקרא איש חסדו. Unmöglich kann רב אדם „viele Menſchen“ bedeuten. Man muß l. בקרב אדם. P. hat מתקרין גברא מרחמנא, d. h. יִקָּרֵא אִישׁ חֶסֶד: in der Mitte der Menſchen wird laut verkündet ein Mann der Güte. Aber ואיש אמונים מי ימצא „Treue oder Wahrheit“ findet man nicht.

V. 8 מלך ישב ist durchaus nach S. δίκαιος zu ergänzen מלך צדיק. — b מזרה בעיניו כל רע ſoll bedeuten, windſchaufelt, würfelt mit ſeinen Augen alles Böſe! Und eben ſo erklären die Ausll. V. 26 מזרה רשעים מלך חכם. Dieſe, ſowie die Lexicographen unterſcheiden nicht drei oder vier Stämme von einander, nämlich זרה „ſtreuen, zerſtreuen“, זור „zerdrücken, ausdrücken“, זרא = זרה (דראן) „ekelhaft ſein“ und vielleicht auch זור von זר „fremd ſein“. Hier iſt entſchieden מזרה zu l. von זרא „verekelt iſt ihm jedes Böſe“ und 26 מְזֹרֶה verabſcheut.

V. 11 גם במעלליו יתנכר נער. Zunächſt kann במעלליו nicht correkt ſein; denn „Thaten“ begeht noch kein Knabe. Zu l. בתעללי, in ſeinen Spielen. Dann bedeutet יתנכר nur: ſich fremd ſtellen; vgl. zu 26, 24. Daher zu l. יזר.

V. 14 וְאֵזֵל לו אז יתהלל. Wie kann man nur so oberflächlich interpretiren: „wenn er sich fort macht“ von אזל? Warum nicht von זול oder זלל „geringfügig, billig, verächtlich“, Hiphil הזיל verächtlich behandeln, Hophal הֻזַּל = הוּזַּל = אוּזַל „billig überlassen“. Auch Piel in diesem Sinne זוללה, und זולל בשר.

V. 17 ואחר ימלא פיהו חצץ, es ist nicht hebräischer Stil, ואחר „und nachher“ zu sagen, sondern ואחריתו, wie 23, 32 und sonst noch.

V. 19 ולפתח שפתיו ist nicht correkt: „breit machen seinen Mund“, sondern פשֵׁק שפתיו, wie 13, 3.

V. 25 מוקש אדם ילע קדש ואחר נדרים לבקר. Selbstverständlich haben die Katheder-Hebraisten den Sinn völlig verkannt, weil sie vom Pentateuch die Gesetzespartien wenig kennen. Richtig emendirt von A. Krochmal ילין קדש „Heiliges übernachten“. b zu l. להקריב = וְאֵחַר נְדָרִים לַקְרֵב „und verschiebet Opfergelübde zu opfern“. Könige II, 16, 15 ומזבח הנחשת יהיה לי לבקר kann ja nur den Sinn haben לַקְרֵב = לְהַקְרִיב, Achas selbst wollte darauf opfern. Daher muß auch לבקר durch Transposition emendirt werden. Die richtige Emendation יָלִין statt ילע vermindert die Beispiele des angeblichen Stammes לוע, aus dem die Ausll. hier per fas et nefas einen Sinn herauspressen.

V. 26. Ueber מזרה ob. S. 299, V. 8, in der Bedeutung verabscheuen. וישב עליהם אופן erklären die Ausll. unsinnig: „er zieht über sie das Rad, er rädert sie“!!! Es ist aber gleich Ps. 97, 23 וישב עליהם אונם, also zu l. אוֹנָם, „er vergilt ihnen ihr Unrecht“.

V. 27 נר ה' נשמת אדם. Die sublime Philosophie oder theologische Psychologie, welche die Ausll. darin gefunden haben, als wenn der V. aussage, die Seele, der Geist, die Vernunft des Menschen stamme von Gott, fällt zusammen, wenn man ihn nüchtern betrachtet. Wer durchsucht die Kammern des Leibes

(חפש), der Geiſt, die Seele? Was hat ſie da zu ſuchen? Oder Gott? Wozu braucht er eine Laterne oder Lampe? חפש kann ſich aber nur auf Gott beziehen, ſonſt müßte es חִפְּשָׂה lauten, auf נשמה bezogen. Der Vers will aber gar nicht ſagen, daß der Lebensodem des Menſchen Gottes Lampe ſei, ſondern Gott durch leuchtet den Odem des Menſchen. *Κατὰ σύνησιν* bedeutet es נר ה' יאיר נשמת אדם oder מֵאִיר und חופש; es iſt ſo viel wie בתן כליות ולב. Es iſt nur durch die Anwendung von Leuchten anſchaulicher gemacht. Uebrigens haben S. *φῶς*, alſo אור ה', was beſſer iſt als נר.

V. 30 חברות פצע תמרוק ברע. Lächerlich iſt die Interpretation der Ausll. Wundenſtriemen reiben ab an dem Böſen, oder ſind „Abreibung", oder „Putzung" für die Seele, wie Ewald es mildert. Genau genommen müßte man ſagen: „Abkratzung", oder auch „Abwaſchung", da im Syriſchen מרק auch dieſe Bedeutung hat. Die Verſſ. laſſen aber auf eine andere LA. kommen. S. *συναντᾶν*, P. und T. ebenſo פגש. Das bedeutet נקדים „entgegengehen". Das Wort תמרוק iſt alſo transponirt und verſchrieben ר ſtatt ד = קְדִים, nicht מקרה, wie Jäger transſkribirt. Es iſt hier 2te Perſon. Mit Wundſtriemen ſollſt du entgegengehen, ברע leg. ברשע und mit Schlägen חדרי בטן, zu ergänzen עד.

XXI, 2. ותכן לבות leg. ובחן, o. S. 289.

V. 4 ורחב לב, ebenſo Pſ. 101, 5, verbunden mit Stolz ורחב לבב. Es kann unmöglich bedeuten: „gierigen Herzens". Denn רחב לב (Kön. I, 5, 9) bedeutet „Weite des Herzens, weiter Sinn. Alſo gewiß zu l. ורהב „ſtürmiſch". Ebenſo 28, 25 רחב נפש leg. ורהב, wie Jeſaia 60, 5 ופחד ורהב לבך, wie Chajug' und andere ältere Commentt. geleſen wiſſen wollen (nicht ורחב). — נר רשעים תכבה, weder נר, noch נֵר giebt einen faßlichen Sinn.

V. 5 וכל אץ אך למחסור. Die Antithese ist lahm, der Gegensatz zu חרוץ ist nicht אץ, man müßte denn ergänzen להעשיר, wie 28, 20; Gegensätzlich ist vielmehr עָצֵל. Symmachos hat dafür in den meisten Codices ὃ μὴ ἐπισπουδάζων, d. h. doch: wer nicht eifrig ist, also ein „Fauler".

V. 6 הבל נדף מבקשי מות. Die LA. der S. μάταια διώκει, und noch dazu nach einigen Codd. καὶ ἔρχεται ἐπὶ παγίδας θανάτου, empfiehlt sich ausnehmend הבל ודף על (אל) מוקשי מות, auch von Einigen adoptirt.

V. 8 הפכפך דרך איש זור וזך. Die Ersten, welche die arabische Sprache für die biblische Exegese herangezogen haben, Capellus, Schultens, empfanden eine kindische Freude, wenn sie für ein vereinzeltes und unverständliches hebräisches Wort ein gleichklingendes arabisches zur Erklärung fanden. So haben sie das tückische Wort זור mit dem arabischen Stamm זֵר verglichen, der aber mehrere Bedeutungen hat: „tragen, besiegen, ein Vesir-Amt inne haben", und nebenher auch die: „mit Schuld beladen sein". Rasch waren sie dabei זֵר hier zu erklären criminis onustus. Es war eine Kinderkrankheit in der Entwickelung der hebräischen Philologie. Aber daß Ausll. noch in diesem Jahrhundert an dieser Kinderthorheit festhalten, auch der originell sein wollende Ewald, ist unverzeihlich. Offenbar ist זור nur Dittographie des folgenden זך, das ein nachlässiger Abschreiber hingeschmiert und das Originalwort ausgelassen hat. Dieses muß gelautet haben איש עקש; denn S. geben es wieder πρὸς τοὺς σκολιοὺς.

V. 9 ובית חבר, auch 25, 24. Es soll einen Gegensatz bilden gegen פנת גג. Dieses bedeutet ein schmaler Stein auf dem Dache, ähnlich der Zinne auf der Mauer (פנות הגבוהות, Zach. 1, 6). Folglich ist antithetisch בַּיִת רָחָב, „ein weites Haus".

V. 10 לא יחן בעיניו רעהו, P. לא מתחויא בעיני חבורהי, ähnlich S., also zu l. בעיני רעהו.

V. 11 והשכיל לחכם. „Gelingt es einem Weisen", so Einige. Ewald verweist auf seine Grammatik, daß השכיל mit dem Dativ eine Nüance habe. Allein diese Regel beruht, wie Ewald's superfeine Distinktionen meistens auf falscher Beobachtung. Hier das ל von לחכם nur dittographirt vom voraufgehenden ל in השכיל.

V. 12 משכיל צדיק לבית רשע, abermals ein leicht verständlicher und doch unverständlicher V., in dem a nicht zu b paßt. Gewiß ist nur so viel, daß Gott nicht Subjekt sein kann, daß die LA. der S. *καρδίας ἀσεβῶν* (auch P.) לבות רשע falsch ist, und endlich daß in b zu l. וסֶלֶף רשעים לרע st. מסלף, dann braucht man nicht Gott als Subjekt zu substituiren Aber a und der Zusammenhang mit b bleibt dunkel.

V. 14 יכפה אף, Symmachos *σβέσει ὀργήν*, leg. יְכַבֶּה. b geben S. wieder *δώρων δε φειδόμενος θυμὸν ἐγείρει*, und P. למתל וחאס מעיר רוגזא. Sie lasen וחושך [מִמַּתָּן] מֵעִיר חמה עזה.

V. 17 אהב שמחה, Vulgata epulas, d. h. מִשְׁתֶּה.

V. 20 אוצר נחמד ושמן. Warum gerade Oel? S. *ἀναπαύσεται*, d. h. יִשְׁכֹּן statt ושמן.

V. 21 רדף צדקה ימצא חיים צדקה, wird finden Leben und Gerechtigkeit? Entweder צדקה dittographirt — fehlt auch in S. und P. — oder dafür zu setzen עֹשֶׁר, wie 22, 4.

V. 22 ויורד עז מבטחה, S. *ὀχύρωμα*, d. h. מְעֹז מבטחה.

V. 24 זד יהיר לץ שמו. Ist es nicht gleichgültig, wie der hochmüthige Freche benannt wird? Und wie paßt b dazu? Ich schlage daher vor zu l. לֹצֵץ אֲשָׁמוֹ, er spottet der Schuld und dazu b עשה בעברת זדון, das Schlechte, das er verübt, thut er mit Frechheit, was eben זדון bedeutet (nicht Uebermuth).

V. 26 כל היום התאוה תאוה fehlt Subjekt. Es ist aber mißlich, es auf den voraufgehenden V. עצל zu beziehen; denn dann paßt b nicht dazu. Der geringste Vorwurf, den man dem Faulen machen kann, wäre, daß er nichts giebt. S. haben aber

das Subjekt ἀσεβής, alſo רשע הרואה, dieſer wünſcht nur für ſich. Dazu paßt b יתן צדיק, S. ἐλεᾷ καὶ οἰκτείρει, יחן.

V. 27 אף כי בזמה יביאנו, nicht ganz verſtändlich, denn ſelbſtverſtändlich opfert der Frevler בזמה, mit Schlechtigkeit. Ich möchte leſen לְזָמָה zur Schlechtigkeit, um durch augenblickliche Befriedigung des religiöſen Bedürfniſſes weiter ſündigen zu können.

V. 28 ואיש שמע לנצח ידבר iſt unverſtändlich.

V. 29 יכין בפניו וישר הוא . . . הזעז. Kein Zuſammenhang zwiſchen a und b. Das Keri יכין, das auch S. haben, giebt einen Anhalt. הדכו bezieht ſich auf איש רשע! Hat auch der Schuldige ſein Geſicht frech gezeigt, d. h. ſeine Schuld geleugnet, ſo verſteht doch der Redliche deſſen Wandel. Dazu das wiederholte Pronomen וישר הוא.

V. 30 ואין תבונה, S. ἀνδρεία, d. h. גבורה, beſſer als das mit חכמה ſynonyme תבונה.

(Fortſetzung folgt.)

Der ſynagogale Ritus.

Von Leopold Löw.

(Fortſetzung.)

Viertes Kapitel.

Lage der Synagoge.

Jede Richtung geiſtiger Thätigkeit fährt unausgeſetzt fort, den Faden geſchichtlicher Continuität ſpinnend zu verlängern, bis ſie von einer anderen Richtung überwunden, ganz und gar der Geſchichte anheim fällt: Was befangene Geſchichtſchreiber als Verfall oder Entartung gewiſſer geiſtiger Thätigkeiten beklagen, iſt in der Regel nichts Anderes, als hiſtoriſche Folgerichtigkeit. Die zur Verantwortung gezogenen Nachfolger ſind ihren Vorgängern nicht untreu geworden; vielmehr ſetzen ſie conſequent fort, was ihre Vorgänger begonnen haben.

Die Anhänger ethniſcher Kulte, namentlich des Sonnenkultus, unterſchieden ſich von den treuen Monotheiſten auch darin daß ſie ſelbſt im jeruſalemiſchen Tempel ihr Geſicht beim Gebete gegen Oſten wendeten, wie dies Ezechiel in einer Theophanie folgendermaßen beſchreibt: „Und er führte mich in den innerſten Vorhof des Hauſes Gottes; und ſiehe da, am Eingange des Tempels Gottes, zwiſchen der Halle und dem Altare (ſtanden) ungefähr fünfundzwanzig Männer, ihren Rücken gegen den Tempel Gottes gekehrt und ihr Geſicht gegen Oſten; und ſie beteten gegen Oſten hin die Sonne an (8, 16).“ Ueberhaupt gehörte es zu den Kundgebungen des Abfalls und der Abtrünnigkeit, ſich beim Gebete vom jeruſalemiſchen Tempel ab, und dem

Oſten zuzuwenden. Das Bußgebet, welches der Chroniſt dem Könige Hiskia in den Mund legt, enthält auch folgende Worte: „Unſere Väter haben ſich vergangen, und haben gethan, was böſe iſt in den Augen des Ewigen unſeres Gottes, und verließen ihn, und wandten ihr Angeſicht von der Wohnung des Ewigen und kehrten ihr den Rücken zu (2 Chron. 29, 6)".

Die in der Beſchaffenheit des Tempelgebäudes wurzelnde Sitte wollten die Schriftgelehrten auch in den Synagogen beibehalten wiſſen. Als nämlich der gemeinſame Cultus in die Synagoge einzog, hielt auch die Thora ihren Einzug daſelbſt. Zum Behufe der öffentlichen Vorleſungen wurde in einer tragbaren Lade eine Thorarolle aufbewahrt. Dieſer Lade ſollte an der Weſtſeite der Synagoge ein Platz eingeräumt werden. Dahin ſollte die von der Oſtſeite eintretende Gemeinde ihr Angeſicht richten. Als Vorbild wird nicht der jeruſalemiſche Tempel, ſondern die moſaiſche Stiftshütte aufgeſtellt (Toſſ. Megillah Abſchn. III. 227, 15 ed. Zuckerm.). Dies geſchieht nicht nur wegen ihres höheren Alters, ſondern auch wegen ihres einzigen Einganges. In den Raum des Tempelberges führten fünf, in den der Halle der Iſraeliten gar ſieben Thore. Für die verhältnißmäßig viel engere Räumlichkeit der Synagogen konnte die Mehrheit der Eingänge nicht muſtergiltig erſcheinen.

Dieſe in der Toſſeſta enthaltenen Vorſchriften ſind jedoch fromme Wünſche geblieben. In den Gemaren werden ſie weder beſprochen, noch überhaupt angeführt. Allem Anſcheine nach war es ausſchließlich die Opportunität, welche in der talmudiſchen Zeit die Lage der zu errichtenden Synagogen beſtimmte. Auf eine beſtimmte Norm wurde dabei nicht reflektirt.

Anders im Mittelalter. Das Verhältniß des Synagogengebäudes zu den Weltgegenden erhielt eine feſtgeſetzte Norm. In den europäiſchen Gemeinden wurde es Geſetz, die Synagogen ſo zu erbauen, daß die Seite, wo die Thorarollen aufbewahrt

urden, gegen Oſten und der Eingang gegen Weſten lag. Als türliche Folge dieſer Einrichtung ergab ſich, daß die Andäch- gen ihr Geſicht beim Gebete nicht, wie ihre Väter in der iftshütte und im Tempel, nach der Weſt-, ſondern nach der ſtſeite wendeten. Was einſt als Zeichen des Abfalls und der btrünnigkeit erſchien, galt nunmehr als Signatur orthodoxer römmigkeit. Wie ging es zu, daß Anſchauung und Satzung, rauch und Sitte in ihren Gegenſatz umſchlugen? — Die uellen geben hierüber befriedigenden Aufſchluß. Die Betrachtung erſelben geht von dem Einweihungsgebete Salomo's aus, um nläufig bei den Beſcheiden R. Moſes Sofer's zum Abſchluſſe u gelangen.

Als das Gebet Salomo's vefaßt oder amplificirt wurde, war reits die Sitte verbreitet, das Geſicht beim Gebete nach dem empel oder doch nach dem h. Lande zu richten: nach jenem, enn ſich die Betenden im Inlande, nach dieſem, wenn ſie ſich m Auslande befanden. (1. Kön. 8, 33. 44. 48. 2 Chron. , 34. 38).

Das Salomoniſche Weihegebet ſetzt nur eine einzige öffent- che Cultusſtätte in Iſrael voraus: den Tempel zu Je- uſalem. Es kann daher die etwaige Lage anderer Cul- usſtätten zu dem jeruſalemiſchen Tempel nicht berühren. Aber uch die jüngſten bibliſchen und die talmudiſchen Quellen, denen reits Synagogen bekannt ſind, laſſen dieſelbe unberührt. Ueber e Richtung des Einzelnen beim Gebete enthalten ſie folgende ndeutungen und Vorſchriften.

Die Fenſter des Obergemaches, in welchem Daniel betete, nd nicht nur gen Paläſtina, ſondern ſpeciell gen Jeruſalem richtet. Die Sage hält es für ſelbſtverſtändlich, daß man in aniel's Zeit die geographiſche Lage Babylon's gegen Jeruſalem reits gekannt habe. Die Geſchichte nennt Hipparch von Nicäa, n Schöpfer der wiſſenſchaftlichen Aſtronomie und den größten

ſelbſtbeobachtenden Aſtronomen des ganzen Alterthums, als der erſten, welcher geographiſche Längen und Breiten berechnete und die Lage der Oerter darnach beſtimmte (Buſch, Handb. d. Erf. 5, 88. Humboldt, Kosmos 2, 209, 210).

Nachahmung fand die jüdiſche Sitte bei Samaritanern und Mohammedanern. Jene wenden ſich betend gegen den Berg Gerizim, denn dieſer iſt ihnen der geweihte Ort, der allein zum Opfercultus geeignet iſt. Mohammed's Kiblah war urſprünglich Jeruſalem, ſpäter Mekka, wohin die Mohammedaner bis auf den heutigen Tag ihr Antlitz beim Gebete wenden. Dort ſteht die Kaaba, oder das viereckige Haus, welches nach der mohammedaniſchen Sage Abraham ſeinem Sohne Ismael erbaut hat. Dahin pilgern noch immer die Schaaren der Gläubigen von Jahr zu Jahr. In dem vollſtändigen Titel des türkiſchen Sultan kommt der Paſſus vor, daß derſelbe Herr der Städte Mekka, Medina und Jeruſalem ſei, gegen welche die Betenden ihr Geſicht wenden. Eine ähnliche Gewohnheit fanden Reiſende ſogar bei den Negern in Afrika. Mungo Park berichtet hierüber: „Als wir von Kamalia am Niger, einer Stadt der Mandigos, abreiſten, folgte uns ungefähr eine halbe Meile weit der größte Theil der Einwohner . . . Als wir auf eine Anhöhe gekommen waren, wo man die Ausſicht nach Kamalia hatte, mußten ſich Alle, die zu der Kafle — einer Anzahl von Sclaven, die an die Küſte hinabzogen — gehörten, an einer andern Stelle, das Geſicht gegen Kamalia gekehrt, niederſetzen, worauf ſie einem Schulmeiſter ein langes, feierliches Gebet nachſprachen (Roſenmüller, alt. u. neues, Morgenl. IV. S. 361 Lengerke Daniel S. 279, 280, Joſt Geſch. d. Judenth. 1, 55.).

Die Miſchnah enthält keine Vorſchrift über die Richtung beim Gebete. Sie iſt kein ſyſtematiſches Geſetzbuch. Sitten und Gebräuche, welche bereits üblich geworden ſind, läßt ſie daher unerwähnt. Wie ſie nicht lehrt, daß man das Schema

lese, die Phylakterien anlege, die täglichen Gebete verrichte, so schreibt sie auch nicht vor, nach welcher Seite man sich beim Gebete wende. Alles dies als bekannt und geübt voraussetzend, richtet sie ihre Aufmerksamkeit nur auf die casuistischen Specialitäten.

Die mischnische Casuistik über die Richtung beim Gebete wird durch folgende Bestimmungen erschöpft: „Wer auf einem Esel reitet, steige ab und bete; kann er aber nicht absteigen, so wende er sein Gesicht, und kann er dies nicht, so richte er seinen Sinn gegen das Allerheiligste. Wer auf einem Schiffe oder auf einem zweirädrigen Wagen reist, richte seinen Sinn gegen das Allerheiligste" (Berach. 4, 5).

Den zweirädrigen Wagen bezeichnet diese, wie noch eine andere Mischnah (Zabim 3, 1.) mit dem lateinischen Worte Esseda (Philologen interessirt es vielleicht, daß im Oriente diese Form und nicht Essedum einheimisch war. Vgl. Forbiger Hell. u. Rom 1, 41 Anm. 5). Beide Mischna's verrathen dadurch, daß sie einer Zeit angehören, wo römische Transportmittel in Judäa einheimisch geworden waren. Vor der Eroberung Betars dürfte dies kaum geschehen sein. Der Wortlaut der Mischnah giebt demnach zu verstehen, daß die Richtung gegen das Allerheiligste auch nach der Zerstörung des Tempels üblich blieb.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Urheber der mischnischen Bestimmung die Bedeutung und den Ursprung des Wortes E s s e d a genau kannte. Nach Verlauf einiger Generationen war Beides vergessen. Die palästinische Gemara versteht unter אסדא ein Floß (Berach. 4, 5. Ende: אסכריא; היא רפסדות היא אסדא היא worauf 2 Chron. 2, 15. angeführt wird. Für אסכריא, wie auch in Frankels Ausgabe steht, muß אסכדיא, wie schon Aruch hat, gelesen werden. Es ist Σχεδία Floß. Hai Gaon liest איסקדיא (Kobez S. 27), und fügt dem Jer. folgend hinzu והוא אסדא). Wie in zahlreichen anderen Fällen zeigt sich auch hier die Un-

zuverlässigkeit mündlicher Ueberlieferungen. Die unrichtige Erklärung erhielt sich über das Mittelalter hinaus. Sie wurde sogar mit falschen hebräischen Etymologien unterstützt. Erst Benjamin Mussafia setzte an die Stelle der irrthümlichen die wirkliche Wortbedeutung.

Weiter als die Mischnah, geht in ihrer Casuistik folgende Barajtha: „Der Blinde, oder wer sich in Betreff der Weltgegenden nicht zu orientiren versteht, richte seinen Sinn zu seinem Vater im Himmel. Wer im Auslande steht, richte sich gegen das Land Israel's. Wer im Lande Israel's steht, richte sich gen Jerusalem. Wer in Jerusalem steht, richte sich gegen den Tempel. Wer im Tempel steht, richte sich gegen das Allerheiligste. Wer im Allerheiligsten steht, richte sich gegen den Deckel der Bundeslade. Wer hinter dem Deckel der Bundeslade steht, denke sich, er stehe vor demselben. Der ostwärts (dieser Heiligthümer) Stehende richtet demnach sein Antlitz nach Westen; der westwärts Stehende nach Osten, der südwärts Stehende nach Norden; der nordwärts Stehende nach Süden. Die Folge davon ist, daß sich das gesammte Israel beim Gebete nach einem Orte richtet (Toss. Ber. III, p. 7, Ber. 4, 5 (30 a))". Der letzte Satz drückt die eigentliche Tendenz der ganzen Detaillirung aus: die Sitte, nach welcher alle betenden Israeliten einem und demselben Punkte zuwenden, ist eine Versinnlichung ihres monotheistischen Glaubens. Die Detaillirung selbst geht vom Auslande aus, und zieht dann immer engere, concentrische Kreise. Dabei verfährt sie jedoch nicht ganz korrekt. Die Vorschrift für den, der im Allerheiligsten betet, ist nämlich gegenstandlos, da das Allerheiligste nur vom Hohepriester am Versöhnungstage zum Behufe seiner Funktion betreten werden durfte.

Da ferner die Anleitung in keinem Falle für den ersten, salomonischen Tempel berechnet ist, so unterliegt die Erwähnung des Deckels der Bundeslade schweren Bedenken, da die Bun-

beslade mit Zubehör im zweiten Tempel gar nicht vorhanden war. Hier liegt also der gewiß wunderliche Fall vor, daß sich die talmudische Halacha poetische Licenzen erlaubt, welche theils mit dem talmudischen Ritualgesetze, theils mit dem, vom Talmud selbst erzählten geschichtlichen Sachverhalte in unversöhnlichem Widerspruche stehen. Dies bewog wol sefardische Schriftsteller des Mittelalters, den fraglichen Passus nicht in ihre Compendien aufzunehmen (So schon Alfassi Berach. 21 b. Ihm folgt Maim. Tefilla 5, 3. So auch Isaac Aboab Men. ha Maor III. 10. Tur Or. Chajj. 94, wie Sch. Ar. das.) und denselben sogar in den Talmudhandschriften zu streichen (Bet Natan 16, b, Rabbinowicz, Dikd. Soferim, Ber. 78. a Anm. ב.). Die Germanofranken nahmen die Baraita unverkürzt auf (Ascheri Ber. 4, 19. R. Jehucham 6 Meschullam in der Provence folgt den Sefardim. I. 3, 4.). In dem in Deutschland geschriebenen Münchner Codex von 1343 liegt dieselbe ebenfalls vollständig vor (Rabbinowicz a. a. O.).

Die Barajta deducirt ihre Anleitung aus Stellen des salomonischen Gebetes. Die Lesearten dieser Beweisstellen schwanken, weil mancher Abschreiber aus dem Buche der Könige, mancher aus der Chronik, mancher einzelne Stellen sogar aus dem Gedächtnisse citirte (Rabbin. a. a. O.). Hieronymus kennt die Sitte der Juden, sich beim Gebete dem jerusalemischen Tempel zuzuwenden. Die Begründung derselben findet er schon in der Thora, und zwar in den Worten: לשכנו תדרשו „nach seinem Wohnsitze sollet ihr streben (5 M. 12, 5)."

Die Frage, ob die besprochene Sitte nur während des Tempelbestandes oder auch nach der Zerstörung des Tempels in Anwendung kam, hätte, wie bereits erwähnt wurde, schon aus dem Wortlaute der Mischnah in letzterem Sinne entschieden werden müssen. Damit stimmt auch, wiewohl aus anderen Motiven, die Entscheidung beider Gemaren überein (Tosf. Ber.

Abſchn. III. Jer. daſ. 4, 5. B. daſ. 30, a.). Nach Zipſer's Auffaſſung einer Leſeart der paläſtiniſchen Gemara bildet die Frage einen ſtreitigen Punkt zwiſchen zwei Schriftgelehrten. (Ben. Chananja 3, 14. 15. 17. In der Krotoſchiner und Frankl'ſchen Ausg. fehlen die Worte: תל שהכל פוגים בו. Die Deutung תל שכל הפיוח מרצללין עלין beweiſt kaum, was ſie beweiſen ſoll. Nach Zipſer's Auffaſſung ſollte es jedoch nicht אמר ר' אבין, ſondern ר' אבין אמר heißen. In der bab. Gem. ſcheinen nach אחד einige Worte ausgefallen zu ſein. Dieſelben mögen gelautet haben בן בומן שביה המקדש קים בן בומן שאין בידם קים. Nur dadurch gewinnen Frage und Antwort, die darauf folgen, einen faßbaren Sinn). Die Controverſe, die in der talmudiſchen Zeit rituelles Intereſſe hatte, wurde im neunzehnten Jahrhundert auf das Gebiet der Bibelkritik verlegt. Worüber im vierten Jahrhundert Amoräer disputirt hatten, disputirten nunmehr chriſtliche Theologen. Veranlaſſung dazu gab die Frage der Authentie des Danielbuches. Berthold machte unter Anderem geltend, daß die fragliche „Sitte in keinem Falle zu Daniels Zeit habe zur Anwendung kommen können, weil der Tempel um deſſentwillen man dieſe Stellung einnahm, im Schutte lag, und Gott aus dem h. Lande gewichen war. Andere widerſprachen dieſer Behauptung." Die talmudiſchen Quellen wurden dabei nicht zu Rathe gezogen.

Im jüdiſchen Alterthume wurde die Authentie des Danielbuches, wiewol man Daniel nicht zu den Propheten zählte und ihm ſogar Irrthümer vorwarf, allgemein anerkannt. Trotzdem wurde die Richtung gen Jeruſalem ebenſowenig normativ, wie die drei Gebetzeiten. Die Eſſener wendeten ſich jedenfalls bei ihrer Morgenandacht gegen Sonnenaufgang. „Sie ſprechen", berichtet Joſefus, „nichts Profanes, ehe die Sonne aufgeht, ſondern richten einige von den Vätern ererbte Gebete an dieſelbe,

gleich als wollten sie erflehen, daß sie aufgehe (Jos. vom jüd. Kr. II. 8, 5.)."

Manche Historiker, wie noch August Neander, dachten bei diesem Berichte an persische Lehren, und an die Verehrung der Sonne (Allg. Gesch. d. christ. Kirche 1, 80.). Aber schon Bellermann sah ein, daß es unstatthaft ist, den streng monotheistischen Charakter des essenischen Cultus in Zweifel zu ziehen. Er führt Apostrophen an die Sonne auch aus christlichen Gesangsbüchern an. (Geschichtl. Nachr. aus d. Alterth. über Essäer und Therapeuten S. 44). Auf die Morgenandacht der Essäer wird auch im Talmud angespielt (Sabb. 118, b Beer, d. Buch der Jubiläen S. 19. Schorr, he-Chaluz 7, 53.).

Dem Beispiele der Essener folgten die ältesten Christen, indem sie ihre Gebete nach Osten zu richteten (S. d. Nachw. bei Lengerke, Daniel S. 280.). Die Folge davon war, daß es den jüdischen Schriftgelehrten im h. Lande widerstrebte, das Gebet nach Osten zu richten, und daß sie, um gegen das zunehmende Ketzerthum mit allem Nachdrucke zu protestiren, die Richtung nach Westen empfahlen (B. Batra 25. a.: לך משתחוים למערב). R. Abuhu in Cäsarea, der oft mit Judenchristen disputirte, stellte den Satz auf: Die Schechina ist im Westen (B. Batra a. a. O.). Denselben Antagonismus nährten die persischen Schriftgelehrten dem Parsismus gegenüber. R. Scheschet in Schilhi am Tigris wußte, nachdem er erblindet war, die Weltgegenden nicht zu unterscheiden. Er sagte seinem Diener: laß mich ungestört nach jeder Weltgegend beten, nur nicht nach Osten (B. Batra a. a. O. Nach Schorr ist der Protest gegen die Anhänger des Manes gerichtet. S. he-Chaluz 7, 85.). Sonst theilte er die Meinung anderer Schriftgelehrten, daß die Schechina allenthalben zu finden ist. Merkwürdig genug wird die Allgegenwart Gottes zum Gegenstande einer Streitfrage gemacht. Es ist dies jedoch leicht erklärlich, da in dem talmudischen Schrift-

thume neben Philo's philosophischen Lehren von der Allgegenwart Gottes auch die Anthropomorphismen der Clementinen (Homil. XVII, 10. 11. Strauß Glaubensl. S. 552 Anm. 7.) und mancher Kirchenväter (Tertullian, adv. Prax. 7. Quis negabit Deum corpus esse, et si Deus spiritus est. Spiritus enim corpus suigeneris in sua effigie. Ferner: Nihil est incorporale, nisi quod non est. De carne Christi, 11. Vgl. Jer. Joma 5, 2. Ende: מה אמר לי דוגה בר נש אני אומר הקב"ה והוא S. Wajj. R. Abschn. 21. Ende. Tosf. Men. 109. b. מדמן und R. Bez. Ranschburg das. Tosf. Jecham. Joma 39, b. נכנס) zum Ausdrucke gelangen. Die vorliegende Streitfrage hat übrigens keine dogmatische, sondern rituelle Tendenz. Es handelt sich dabei um die Richtung beim Gebete. Die Tossafisten erklären unumwunden, daß die Richtung gen Jerusalem bedeutungslos wird, sobald man die Schechina allenthalben findet. (B. Batra 25, a. Tosf. לכל.) Nord und Süd kommen in den Normen über die Richtung beim Gebete ebenfalls frühzeitig zur Sprache.

R. Isaak b. Pinchas, ein berühmter Haggadist, im Anfange des vierten Jahrhunderts, stellte nämlich die Maxime auf: „Wer gelehrt werden will, wende sich nach Süden; wer reich werden will, nach Norden". Und diese Maxime wurde schon zur Zeit der Redaction der babylonischen Gemara auf die Richtung des Körpers beim Gebete bezogen: Wende dein Antlitz gen Süden, wenn du die Gelehrsamkeit, gen Norden, wenn du den Reichthum erflehen willst (B. B. a. a. O.: הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין וסימנך שלחן בצפון ומנורה בדרום).

Hier waltet aber ein eigenthümlicher Irrthum ob, dessen Berichtigung mit sehr interessanten religionsgeschichtlichen Thatsachen zusammenhängt. Das richtige Verständniß [1]) der Maxime ergiebt sich theils aus der Geographie Palästina's, theils aus der Gruppirung der dortigen Schriftgelehrten in der talmudischen Zeit.

[1]) LB. d. Or. 1843, 681 A[illegible] Land 104, Anm.

Der Talmud theilt Palästina in drei Provinzen, welche er als Länder bezeichnet, nämlich: Judäa, das tranjordanische Land und Galiläa. Dem Wohnsitze der Kuthäer wurde die Ehre nicht gegönnt, als besondere Provinz des h. Landes genannt zu werden. Derselbe wird blos als „Riemen" — רצועה — bezeichnet, welches Galiläa von Judäa trennt (Ben Chananja VII. Jhrg. 1869 Beil. zu Nr. 1. Col. 20—22. 37—40. 81—83 m. Auff.: Galiläa und die Galiläer. Berichtigung einiger Irrthümer Renan's).

Auf das ostjordanische Land reflectiren die talmudischen Quellen nur in geringem Maße, da dasselbe während der talmudischen Periode nur eine sehr dünne jüdische Bevölkerung hatte. (Rapoport, Erech Millin. 211 a.). Es kommen mithin nur zwei Provinzen in Betracht: Judäa und Galiläa.

Renan hat beiden Provinzen eine tendenziöse Beschreibung gewidmet, um Galiläa, die Wiege des Christenthums auch vom Standpunkte der physischen Geographie zu verherrlichen, und Judäa als eine unfruchtbare Steppe erscheinen zu lassen. Er ist hierin, wie ich an einem andern Orte zeigte, viel zu weit gegangen, und seine Schilderung steht theilweise mit den beglaubigten Quellen in direktem Widerspruch. Soviel ist aber unbestreitbar, daß der Norden Palästina's, Galiläa, den Süden, Judäa an Ergiebigkeit des Bodens, an Mannigfaltigkeit der Landesproducte, und daher an materiellem Wohlstande bei Weitem übertraf.

Die Fruchtbarkeit eines Theils von Galiläa, das Stammgebiet Ascher's, wird schon in dem Segen Jakob's und Mose's gepriesen (1 M. 49, 20; 5 M. 33, 24). Dieses Gebiet lag in den Niederungen des Karmel, an der Küste des Mittelmeeres, und erstreckte sich bis hinauf zu den gebirgigen Gegenden Sidons. Es war einer der fruchtbarsten Landstriche, ergiebig an köstlichem Waizen, Wein und Oel. An Letzterem hatte das Gebiet den

größten Ueberfluß. Nach dem Segen Mose's taucht Ascher seinen Fuß in Oel, und noch in der talmudischen Zeit ging das Sprichwort: Es ist leichter, in Galiläa eine Legion mit Oliven zu ernähren, als in Judäa ein einziges Kind (Ber. R. Abschn. 20. Hier wird Judäa als ארץ ישראל bezeichnet. Es ist vielleicht eine irrthümliche Auflösung der Abbreviatur ארץ יהודה = א"י). Auf die Oelkultur Galiläas wird auch im talmudischen Ritualgesetze zu wiederholten Malen Rücksicht genommen. (Sanh. 11 b Nazir 31 b. Chag. 25 b, Nidda 6 b. Sabb. 47 a. u. Toss. das.). Ueber die Verschiedenheit der Bodenerzeugnisse Judäas und Galiläas s. bes. Pesach. 52 b. die merkwürdige landwirtschaftliche Ueberlieferung).

Und dennoch war es nicht das Gebiet Aschers, sondern das der Stämme Zebulon und Naphtali, namentlich die Landschaft am galiläischen Meere oder am Tiberias-See, welche den Glanzpunkt Galiläa's bildet. Eine dem Josephus entnommene Beschreibung der Fruchtbarkeit und Schönheit dieser Landschaft begleitet Ritter mit folgenden Worten: Wenn demnach irgendwo, nach der meisterhaften Eintheilung der Klimate, die Hippokrates gelehrt, zu demjenigen, was er „die Mischung der Jahreszeiten" nennt und als das Ideale betrachtet, sich entsprechende Beispiele auf der Erde vorfinden, so ist es dieses am Galiläermeere . . . Hier war es demnach leicht, solange man auf die Auffindung irdischer Paradiese bedacht war, ein solches, wie in anderen Gegenden des Orients, auch hier zu suchen. Bei aller Trauer der Gegenwart menschlicher Verhältnisse hat die Natur auf diesem Boden nicht gealtert, wenn sie auch gänzlich vernachlässigt wurde durch die Trägheit der Bewohner. Der weite schützende Bergkessel mit seinen Terassenstufen begünstigt die Südgewächse; noch heute sind Dattelpalmen, Citronen- und Pomeranzenbäume, Indigopflanzungen, Reisfelder, Zuckerrohrwälder hier einheimisch, obgleich fast gar nicht gepflegt, indeß die

Anhöhen von kühlenden Lüften umweht werden (Ritter, vergl. Erdkunde der Sinai-Halbinsel, von Palästina und Syrien II, 1, 292, 293. Die Trefflichkeit der פירות גנוסר wird im Talmud sehr gepriesen: Ber. 44 a. Die Umgebung Jerusalems erzeugt so köstliches Obst nicht, damit die Neigung zu den vorgeschriebenen Wallfahrten nicht durch materielle Motive geweckt oder genährt werde: Pessach. 8 b)". Davon werden die theils entschwundenen, theils noch vorhandenen Erträgnisse und Reize einzelner Gegenden in Judäa, — wie die von Jericho, Hebron und Lydda, welche Renan vollständig ignorirt, — allerdings in Schatten gestellt.

Wie in landwirthschaftlicher, so war Galiläa auch in commerzieller Beziehung begünstigter als Judäa.

Durch galiläisches Gebiet ging die große Kommunikationsstraße, welche von jeher zum Waarenverkehr Syriens mit den großen phönicischen Hafenstädten diente. Die Straße hieß im Mittelalter Meeresstraße, via maris: eine Benennung, welche aus dem Propheten Jesajas geflossen ist (8, 23).

Nimmt man alle diese Momente zusammen, so wird man es vollkommen gerechtfertigt finden, daß R. Isaak denen, die reich werden wollen, den Rath giebt, sich nach Norden zu wenden, d. i. nach Galiläa zu gehen. Auch hat Galiläa allem Anscheine nach lange vor R. Isaak seine Anziehungskraft bewährt. Darauf weisen die Populationsverhältnisse der Landschaft hin, welche zur Zeit des ersten Aufstandes gegen die Römer nicht weniger als 204 volkreiche Städte und Dörfer zählte, während ihr Gebiet sich nur auf ungefähr 90 Quadratmeilen belief.

Wie der erste, so hat auch der zweite Theil der Maxime R. Isaak's einen realen Hintergrund. Zwischen der Ankunft Esra's in Jerusalem und dem Falle Betar's liegen sechshundert Jahre (458—135). Während dieses langen Zeitraumes war Judäa der Hauptsitz der Schriftgelehrsamkeit in Palästina. Die politi-

ſchen und ſocialen Verhältniſſe waren der Pflege derſelben zu verſchiedenen Zeiten nichtsweniger als günſtig; aber einzelne gelehrte Emigranten aus Babylonien, dem Stammſitze jüdiſcher Schriftgelehrſamkeit, wie Hillel der Babylonier, fanden ſich zur rechten Zeit in Judäa ein, um die erſchlaffenden Studien von Neuem zu kräftigen und zu beleben.

Der Talmud berichtet dies treuherzig und feiert Hillel als den Eſra der mündlichen Lehre. Andererſeits bemüht ſich jedoch die talmudiſche Sage den für das heilige Land nicht ſehr ehrenden Thatbeſtand zu vertuſchen, indem ſie Hillel als Schüler Paläſtinenſiſcher Lehrer hinſtellt.

Erſt nach dem unglücklichen Ausgange der Barkochbäiſchen Revolution und dem Falle Betar's fand die Schriftgelehrſamkeit auch in Galiläa eine früher ungekannte Verbreitung.

Dieſe Verbreitung geſchah aber nicht, wie man nach der geographiſchen Lage Judäa's und Galiläa's glauben ſollte, von Süden nach Norden, ſondern in entgegengeſetzter Richtung. Um von den römiſchen Spionen unbemerkt zu bleiben, zogen eine Anzahl von Schriftgelehrten nach Hoſſa, einer ſonſt obſkuren Ortſchaft im ehemaligen Stammgebiete Aſcher's, zurück, wo ſie ſich's angelegen ſein ließen, den eingetretenen ſocialen Calamitäten entgegen zu wirken und durch die Wahl R. Simon's III. das erbliche Patriarchat zu retten, welches man als genealogiſche Fortſetzung der davidiſchen Dynaſtie hoch in Ehren hielt.

Nachdem ruhigere Zeiten eingetreten waren, fand die Schriftgelehrſamkeit auch in den ſüdlicheren Gegenden Galiläa's Zufluchtsſtätten. Einer längeren Blüte erfreuten ſich beſonders die Schulen in Cäſarea, Sepphoris und Tiberias. Die babyloniſche Einwanderung war von nun an zumeiſt nach Galiläa gerichtet, welches den Babyloniern näher lag, leichter Subſiſtenzmittel gewährte, und in deſſen Mitte der reichbotirte Patriarch ſeinen Wohnſitz hatte. Die Nachwelt war gegen ſie nicht gerechter, als gegen

ihre Vorgänger. Wie Schemaja und Eutalion dem Babylonier Hillel zu Lehrern gegeben werden, so muß sich's auch Hillel's Landsmann, R. Chijja, gefallen lassen, als Schüler R. Jehuda's I, des Patriarchen, zu erscheinen, wiewohl er und seine Söhne in ihrer neuen Heimat nicht als Schüler, sondern als Lehrer aufgetreten waren.

Die Schriftgelehrsamkeit konnte sich indeß auf dem üppigen Boden Galiläa's nicht lange in ihrer Blüte erhalten. Unter dem eben genannten Patriarchen hatte sie ihren Culminationspunkt erreicht, und sein nach Babylonien ausgewanderter jüngerer Zeitgenosse, Abba Arekka, der historische Gestaltungen mit Aufmerksamkeit zu verfolgen pflegte, setzt es als anerkannte Thatsache voraus, daß die Thora sich wol in Judäa, nicht aber in Galiläa für die Dauer behaupten könne, und er bemüht sich, diese Thatsache auf eine plausible Weise zu erklären. Von derselben Thatsache geht nun auch sein jüngerer Zeitgenosse R. Isaak aus, indem er den Wißbegierigen empfiehlt, *ihren Durst nach Erkenntniß an den Quellen des Südens zu stillen.*

Damit soll aber der Gedanke nicht ganz ausgeschlossen werden, daß ihn noch ein anderes Moment sympathisch für die Schriftgelehrten Judäas stimmen konnte. Letzteren, namentlich denen von Lydda, wird nämlich der Vorwurf gemacht, daß sie die rabbinischen Beschränkungen gering schätzen, (Jer. Ab. Zara 2, 8 B. das. 36 a, 37 a. S. m. Abhandl. הכוהלכי והעומדי He-Chaluz 3, 174. Abr. Krochmal das. S. 129. Schorr das. 4, 45). R. Isaak selbst war aber ebenfalls kein Freund unnöthiger Beschränkungen. Im Bezug auf Entsagungsgelöbnisse ruft er aus: Hast du nicht genug an dem, was dir die Thora untersagt hat, daß du dir noch andere Dinge untersagst? Jer. Nedar. 9, 1: (לא דיך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים.) Maimonides citirt diese Worte, und schickt denselben die Bemerkung voran, daß sie den merkwürdigsten

Ausſpruch enthalten, der ihm je vorgekommen iſt. (Die acht Abſchn. IV: ולחכמים בזה הענין דבר לא שמעתי כלל יותר נשלא ממנו). Ein dem Süden angehörender Schriftgelehrter R. Joſua b. Levi, räumte ſeiner Heimat in jeder Rückſicht den Vorzug ein. Jedermann, ſagte er, wähle zu ſeinem Wohnſitze den Süden, denn die Gelehrſamkeit macht ihn auch reich, wie geſchrieben ſteht: Langes Leben iſt in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichthum und Ehre (Spr. 3, 16). Die Maxime R. Iſaak's ſollte nach Verlauf einer Generation auf eine tragiſche Weiſe gegenſtandlos werden. Die unerträglichen Bedrückungen, unter denen die paläſtinenſiſchen Juden ſeufzten, nachdem Urſicinus, der Legat des Gallus, die Kriegführung gegen die Perſer übernommen hatte, riefen eine erbitterte Gährung in den Gemüthern hervor. Trotz der nachdrücklichen Warnung beſonnener Schriftgelehrten (Ketub. 112 a. R. Joſe b. Chanina's Deutung des dreifachen Eides ſtammt aus dieſer Zeit), erfolgte eine Schilderhebung und dieſe ſchloß mit einer Kataſtrofe, die extenſiv betrachtet, den Kataſtrofen von Jeruſalem und Betar zwar nicht an die Seite geſtellt werden kann, die aber ihrer Intenſion nach noch verhängnißvoller wurde. Die jüdiſche Bevölkerung Paläſtina's war nunmehr nicht nur materiell, ſondern auch geiſtig ruinirt.

Man fand im Norden keinen Reichthum, im Süden keine Gelehrſamkeit mehr.

Seit der Mitte des vierten Jahrhunderts hat Paläſtina keinen Schriftgelehrten von nur einigem Belange aufzuweiſen. Der Talmud iſt nach volksthümlicher Weiſe gewohnt, nationale Calamitäten, welche mit den politiſchen Zeitereigniſſen im engſten Zuſammenhange ſtehen, als Strafen gewiſſer Schwächen, Fehltritte und Vergehungen darzuſtellen. Nach dieſer Erklärungsmethode wurde das Mißlingen des Bar-Kochbäiſchen Aufſtandes durch das Betragen der 24000 Schüler herbeigeführt, welche daran theilnahmen. Dieſelben mußten auf dem Kampfplatze

ihren Tod finden, weil sie einander nicht mit der gebührenden Achtung entgegenkamen (Jebam. 62 b). So mußte auch das revolutionäre Unternehmen gegen Gallus fehlschlagen, weil Lehrer Schülern nicht die Anerkennung zollten, die denselben gebührte. Weil die Judäer früher in stolzer Selbstüberhebung sprachen: Korn ist in Judäa, Stroh in Galiläa, Spreu im Jordanosten; mußten sie später bekennen: es giebt kein Korn in Judäa, sondern Stroh, kein Stroh in Galiläa, sondern Spreu, und keines von beiden im Jordanosten. (Ab. de R. Nathan 27 Ende. Der Spruch wurde bisher nicht verstanden. Derselbe lautet ohne Interpolation: יהי כבוד תלמיד חביב עליך כשלך וכבוד חברך כמורא רבך כמורא שמים מפני שבראשונה היו אומרים דגן ביהודה ותבן בגליל ומוץ בעבר הירדן חזרו לומר אין דגן ביהודה אלא תבן ואין תבן בגליל אלא מוץ ובעבר הירדן לא זה ולא זה.

Diese Motivirung gehört nicht dem R. Eleazar b. Schamua, sondern dem Redakteur der Aboth de R. Nathan. Die Richtigkeit dieser Erklärung hängt von der vorgenommenen Emendation des Schlußsatzes nicht ab. Die Emendation ist an und für sich erforderlich, weil die Worte לא זה ולא זה erst dadurch den rechten Sinn erhalten).

Als eine spätere Zeit die Maxime R. Isaak's auf das Gebetrituale anwendete, suchte sie dieselbe sogar mnemotechnisch einzuschärfen. Wende dich beim Gebete um Gelehrsamkeit gen Süden, um Reichthum gen Norden. Merke dir: Der Tisch mit den Schaubroden stand auf der Nordseite, der Leuchter auf der Südseite des Heiligthums. R. Moses Isserl's konnte sich's nicht versagen, der Maxime einen Platz in seinen Zusätzen zum Schulchan Aruch einzuräumen. Aus einer sorgfältigen Prüfung des einschlägigen talmudischen Materials ergiebt sich nach dem Gesagten folgendes Resultat.

1. Ueber die Richtung des Individuums beim Gebete enthält wol der Talmud mannigfache Bestimmungen. Doch ist in

demselben auch die Meinung vertreten, nach welcher es geradezu überflüssig erscheint, hierüber Regeln aufzustellen: es ist gleichgültig, nach welcher Weltgegend immer der Andächtige sein Antlitz wendet.

2. Die Lage der Synagogen wurde bei den hierüber gepflogenen Verhandlungen auf keinerlei Weise berührt. Den Synagogen wurde in dieser Beziehung die Stiftshütte als Muster und Vorbild aufgestellt: sie erhalten ihren Eingang an der Ostseite und die Andächtigen wenden sich gen Westen. In der Praxis wurde die Richtung der Individuen gen Jerusalem beliebt. Der für die Synagogen ertheilten Norm schenkte man, wie bereits erwähnt wurde, keine, oder doch nur sehr geringe Achtung. Die Praxis der Individuen vererbte sich auf die nachtalmudische Zeit, was auch auf die Lage der Synagogen bestimmend einwirken mußte. Gemeinsamer Gottesdienst wurde nämlich an allen Orten, wo sich Juden angesiedelt hatten, viel früher abgehalten, als eine Synagoge erbaut wurde, ja bevor sich eine eigentliche Gemeinde konstituirte. Zu diesem Gottesdienste versammelten sich die Gläubigen im Hause eines Gemeindegliedes. Das Zimmer, das provisorisch zur Synagoge diente, wurde in der Regel seiner sonstigen Bestimmung nicht entzogen; nur in einzelnen Fällen widmete es der Eigenthümer ausschließlich dem kultuellen Gebrauche. Aber selbst in solchen Fällen konnte der Gedanke nicht aufkommen, eine Privatstube als Gemeindesynagoge zu betrachten, und die von R. Isaak Alfassi sanktionirte talmudische Norm rücksichtlich des Eingangs von der Ostseite darauf anzuwenden. Auch kann nicht vorausgesetzt werden, daß diese Norm in den kleinen, im Entstehen begriffenen Gemeinden bekannt war. Es war daher natürlich, daß die Individuen ihre Sitte, sich beim Gebete gegen das heilige Land zu wenden, auch auf ihr Gebetlokal übertrugen, und daß die durch die Zeit geheiligte Sitte auch in die später

erbaute Synagoge ihren Einzug hielt. Was in Sonderheit die Europäiſchen Juden betrifft, ſo wußten dieſelben, daß ſie weſtlich vom Lande der Väter wohnen. Die Vorderſeite ihrer Synagoge mußte demgemäß, — merkwürdiger Weiſe in Uebereinſtimmung mit den chriſtlichen Kirchen [1])! — nach Oſten gerichtet, und in Folge deſſen der Eingang in die Synagoge an der Weſtſeite angebracht ſein. So war es die dem Volke liebgewordene Sitte, welche über den Buchſtaben des Talmuds triumfirte. Eine Selbſttäuſchung iſt hier von jeher mit unterlaufen. Denn ſelbſt in den erſten Jahrhunderten nach der Zerſtörung des zweiten Tempels, als die jüdiſche Bevölkerung Europa's auf die ſüdlichern Länder dieſes Welttheils beſchränkt war, gab es keine jüdiſche Gemeinde, aus welcher der Zielpunkt einer direkten Richtung nach Oſten nicht in ein Land nördlich von Paläſtina gefallen wäre. Je mehr ſich die Juden nach Norden verbreiteten, deſto weiter wurde die Kluft zwiſchen dem wirklichen und vermeintlichen geographiſchen Verhältniſſe ihres Wohnortes zum h. Lande. Der Irrthum verpflanzte ſich von Geſchlecht auf Geſchlecht. Erſt im Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts machte R. Mardechai Jafe, der unter Samuel Aboab in Venedig auch weltliche, namentlich mathematiſche Studien betrieben hatte, auf die ſüdöſtliche Lage Paläſtina's aufmerkſam, und forderte, daß bei Synagogenbauten dieſem Umſtande Rechnung getragen werde. Er unterläßt nicht, zugleich vor der direkten Richtung gen Oſten nachdrücklich zu warnen und eine Anleitung zu geben, wie ſich durch das Einfallen der Sonnenſtrahlen in der Zeit der Frühlings- und Herbſtnachtgleiche die ſüdöſtliche Richtung gegen Paläſtina eruiren laſſe. (Levuſch ha Techeleth 94, 5). Er macht

[1]) Ueber die ſymboliſche Bedeutung der Orientirung der Kirchen findet man wunderlich verſchrobene Combinationen in: Kirchenſchmuck, ein Archiv für chriſtl. Kunſtſchöpfungen red. von Laib und Schwarz. Stuttg. 1869 S. 19 ff.

in seinem Gesetzeskompendium von seinen astronomischen und historisch-geographischen Kenntnissen auch sonst Gebrauch (Lewusch ha Chur 427, 428, 688, 4), so daß er verdient hätte in der geographischen Literatur der Juden von Zunz ein bescheidenes Plätzchen einzunehmen.

Die Bahn zur richtigen Erkenntniß war somit durch Jafe gebrochen. Es bewährte sich aber auch hier das Wort Göthe's, daß „in irdischen Dingen selten von Bahn die Rede sein kann; denn wie das Wasser, das durch ein Schiff verdrängt wird, gleich hinter ihm wieder zusammenstürzt, so schließt sich auch der Irrthum, wenn vorzügliche Geister ihn bei Seite gedrängt und sich Platz gemacht haben, hinter ihnen sehr geschwind wieder zusammen." Das Herkommen wurde auch durch R. Josef Tösomim nicht alterirt, welcher sich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts auf Jafe berief, und darauf hinwies, daß bei Synagogenbauten die geografische Lage des betreffenden Landes berücksichtigt werden müsse (Eschel Abraham 94, 4). In Ungarn ließ noch in neuerer Zeit manche Gemeinde die Morgenseite der Baustelle vermittelst des Kompasses eruiren, damit die Rückseite ihrer neuen Synagoge genau gen Osten gerichtet sei. Die frommen Gemeindevorsteher ahnten nicht, daß ihr Vorgehen in der orientalischen Frage nicht nur dem Talmud, sondern, genau genommen, selbst der Bibel widerspreche. Manche kostspielige, mit namhaften Opfern der Gemeinde zu Stande gebrachte Synagogengebäude mußten wegen der östlichen Richtung der Vorderseite eine den gebildeten Geschmack beleidigende Verunstaltung erfahren. Die sporadisch gewagten Reformvorschläge blieben erfolglos; denn die Gemeinden verlassen nicht leicht „der Gebräuche tief getretene Spur". Nachdem die Gemeinden den Schwerpunkt der Synagoge, d. i. den Hechal, nach der Ostseite verlegt, fanden sie es natürlich, den Eingang in die Synagoge an der Westseite anzubringen. Dies geschah jedoch

urſprünglich nur in chriſtlichen Ländern; vielleicht zuerſt in Italien. Mindeſtens iſt R. Moſes b. Meïr in Ferrara, ein Toſſafiſt des dreizehnten Jahrhunderts, der erſte, welcher die antitalmudiſche Reform motivirt. Die Norm der Toſſifta, daß der Eingang in die Synagoge an der Oſtſeite angebracht ſei, iſt nach ſeiner Meinung keine abſolute; vielmehr muß ſich der Eingang an der Seite befinden, welche der Hechalſeite gegenüber liegt, wobei die Richtung gegen das h. Land maßgebend iſt. (Hagg. Maim. Tefilla 11, 4). Er vergißt, daß in der Toſſifta die Stiftshütte den Synagogen als Vorbild aufgeſtellt wird, wonach für die h. Lade allerorten die Weſtſeite, und für den Eingang allerorten die Oſtſeite der Synagoge eingeräumt werden müßte. In den Ländern des Islam betrat man die Synagoge allenthalben von der Oſtſeite. Die h. Lade befand ſich aber nicht immer dieſer gegenüber, ſondern in der gegen Jeruſalem gerichteten Wand. Dieſe Einrichtung fand Maimonides in den Synagogen ſeiner Zeit. (Tefilla 11, 2). Die Richtung nach dem h. Lande wurde auch hier vom Individuum auf die Synagoge übertragen. R. Joſef Karo verläßt in dieſem Stücke Maimonides, ſeinen gewöhnlichen Führer, um den in den chriſtlichen Ländern beliebten Uſus zu ſanktioniren (Or. Chajjim 150, 5). R. Moſes Sofer bekennet, daß er ſich den allgemein herrſchenden, mit der Toſſifta in Widerſpruch ſtehenden Uſus nicht zu erklären vermöge und tröſtet ſich, indem er das Beſtehende für unantaſtbar erklärt mit dem talmudiſchen Spruche, der bei ähnlichen Gelegenheiten angeführt zu werden pflegt: Vertraue dem Takte der Juden, ſind ſie auch keine Profeten, ſo ſind ſie doch Schüler derſelben (Chatam Sofer Th. I Nr. 27 Peſſ. 66 a)! Die geſchichtliche Betrachtung wird auch hier die Annahme einer Reception nicht ungerechtfertigt finden. In den berührten Gutachten Sofer's wird die Reception ganz unumwunden zur Sprache gebracht. Die Gemeinde zu Abony im Peſter Komitate baute 1822 eine

neue Synagoge. Der Eingang in das Veſtibul der Synagoge rief eine Meinungsverſchiedenheit hervor. Manche wollten dem Herkommen getreu, den Eingang in das Veſtibul an der Südſeite anbringen laſſen. Andere gaben der Weſtſeite den Vorzug, und verlangten, daß der Eingang in's Veſtibul dem Eingange in die Synagoge gegenüber liege. Dieſe Partei berief ſich gerade zu auf das Beiſpiel der chriſtlichen Kirchen. R. Moſes findet dieſe Berufung unſtatthaft; erklärte aber gleichwohl, daß es angezeigt ſei, den Eingang an die Weſtſeite zu verlegen, wenn der Gemeindefriede nur um dieſen Preis erhalten werden kann. In denjenigen Gemeinden des Orients, in denen vor der Einwanderung der Spanier die Schriftgelehrſamkeit nur ſchwach vertreten war, kam folgende abnorme Einrichtung zum Vorſchein. Die Oſtſeite der Synagoge, welche den Hechal einſchloß, enſprach nicht der Richtung nach dem h. Lande. Die Rabbinen nahmen nun keinen Anſtand, das Pult des Vorbeters an eine andere, dieſer Richtung entſprechende Wand zu verlegen, ſo daß die Andächtigen ſich nicht mehr gegen den Hechal wendeten (Keneſſ. ha Gedola Or. Ch. 128.

(Fortſetzung folgt).

Muammar as-Sulami und der unbekannte Gaon in Ibn Esra's Jesod Mora.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

Zu den vorläufig noch verschollenen Büchern der religions-philosophischen Litteratur der Juden im Mittelalter gehört jene Theologie eines Gaons, über die Abraham Ibn Esra am Schlusse des ersten Abschnittes in Jesod Mora sich ausgesprochen hat. Das Verständniß seiner kritischen Einwände gegen diese Schrift ist um so wichtiger, als lediglich davon die Möglichkeit abhängt, im gegebenen Falle, wenn der Zufall durch einen unvermutheten Fund uns günstig wäre, die Identität mit dem von Ibn Esra kritisirten Werke festzustellen. Zwei Stichproben sind es, die er zur Kennzeichnung der Unzulänglichkeit des unbekannten Gaons in der Philosophie hervorhebt, von denen jedoch nur die letztere verstanden wurde, während die erstere und hauptsächlichere in einer Weise wiederholentlich verkannt und mißdeutet wurde, als ob Ibn Esra in undurchdringliche Räthselworte sie gekleidet hätte. Seine Aeußerung lautet: ויש מהגאונים שחבר ספר וקראו ספר היחוד על דעת אנשי המחקר ומעטים הם הדברים הנכונים מו כי פי' חכם לעצמו כאומר לא ידענו כי היודע איננו דעת ולא ידוע גם ככה שהשם ברא העולם בחפץ מהחדש. Das Mißverständniß dieser Stelle hat seine Geschichte.

Die Reihe eröffnet S. G. Stern, der 1833 in seiner Ausgabe unseres Buches auf den unglückseligen Einfall gerieth, Ibn Esra habe hier gerade das Wenige, was in dem getadelten Buche seine Billigung erfuhr, weislich vor dem

Untergang gerettet. Die fraglichen Worte bedeuteten daher wahrscheinlich etwa: Wissend in Sachen Gottes ist nur derjenige, der da bekennt, er wisse Nichts über ihn. Auch sieben weitere Zeilen Ibn Esra's seien noch ein Fragment aus jener gaonäischen Schrift.

1840 gab Dr. M. Creizenach in seiner „paraphrastischen Verdeutschung" des Jesod Mora, in deren Vorrede er sich „besonnener Kritik" rühmt, die folgende Uebersetzung der unglücklichen Stelle: „Denn die Erklärung eines auf seine Einsicht beschränkten Weisen ist dem Geständniß der Unwissenheit gleich zu halten; denn der Allwissende ist nicht Gegenstand des Wissens und wird nicht gewußt. Auch ist es schwer [anzunehmen], daß Gott die Welt in Folge eines neu entstandenen Entschlusses erschaffen habe". Hier erscheinen vollends beide Einwände mißverstanden, wofür die Fehler פירוש für פי' und גם כבד für גם ככה im Texte nur zum Theil verantwortlich gemacht werden können.

Auch Jacob Reifmann verzweifelte an der Lösbarkeit dieses Knotens und entschoß sich, wie er mir im August 1875 mittheilte, ihn einfach zu zerhauen und Ibn Esra ursprünglich schreiben zu lassen: כי פָרַשׁ חֵרֶם לעצמו ולא ידענו באמרו כי היודע איננו דעת ולא ידוע, zu deutsch: denn er hat sich, ohne es zu merken, eine Schlinge gelegt, indem er behauptet: Der Wissende ist weder Wissen noch Gewußtes. Israel Lévi hat die drei Jesod Mora-Handschriften der Pariser Nationalbibliothek für mich eingesehen, allein sie bieten, die Leseart הנבונים für הנכונים in cod. 680 und כאחד für כאומר in cod. 1221 abgerechnet, keinerlei Abweichung, die auf das Schwanken der Leseart oder die Veränderungsbedürftigkeit unserer Stelle auch nur im Entferntesten hinwiese. In der That richtet sich auch dieser kritische Schwerthieb gegen einen Knoten, der nicht da ist, und fährt in die Luft.

Der schuldtragende Theil in dieser Verwirrung sind nun

vor Allem die Worte, die wir der Reihe nach in einen in Bezug auf Gottes Weſen Wiſſenden, in einen auf ſeine Einſicht beſchränkten Weiſen oder vollends in eine Schlinge für ſich ſelbſt ſich haben verwandeln ſehen: חכם לעצמו. Hätte Ibn Esra: יודע לעצמו geſchrieben, ſo würde vielleicht eher die Erinnerung an Maimûni's More I, 53 erwacht ſein, wo dieſe Worte bei Samuel Ibn Tibbon das arabiſche עאלם לדאתה wiedergeben; in Charisi's Ueberſetzung finden wir vollends unſer: חכם לעצמו ſelbſt. Wie nämlich סכל bei den Ueberſetzern nach arabiſchem Muſter thöricht und nichtwiſſend bedeutet, ſo pflegten ſie urſprünglich חכם im Sinne von weiſe und wiſſend zugleich zu gebrauchen. So heißt es bei Almokammez: והשאמרנו עליו חכם הרחקנו ממנו בסילוח ואולות (j. הליכות קדם ed. Polak p. 76), wo Thorheit und Unwiſſenheit durch das Attribut חכם gleich ſehr als von Gott ausgeſchloſſen bezeichnet werden ſollen. Später erſcheinen חכם und יודע ſchärfer unterſchieden. Ahron b. Elia gebraucht darum עץ חיים ed. Delitzſch p. 102 beide nebeneinander: והיות יה' חכם יודע לנפשו. Ibn Esra ſpricht alſo von dem in ſeiner Zeit in den Schulen der Araber und Juden ſo geläufigen göttlichen Weſensattribute des Wiſſens. Es fehlt etwa nicht das Subject, auf das ſich dieſe Benennung bezieht, vielmehr war es bei der Beziehung auf Gott, die ſchon der Titel ספר היחוד (vgl. meine Theologie des Bachja Ibn Pakuda p. 29 n. 3) ausdrückt, ganz ſelbſtverſtändlich, daß dieſer Satz in jenem Buche von Gott ausgeſagt wird.

Wir ſind über das Schwanken der Bedeutungen, die man den Attributen von der Faſſung עאלם לדאתה in der muhammedaniſchen Theologie beilegte, genugſam unterrichtet (vgl. Munk, Guide I, 209 n. 1 und meine Geſchichte der Attributenlehre p. 397 n. 59), um zu erkennen, daß alſo auch der Gaon eine Auslegung von חכם לעצמו, eine nähere Beſtimmung des damit beabſichtigten Gedankens verſucht haben müſſe. Ibn Esra

belehrt uns nun: כי מי — das מירוש der Handschriften und Drucke erklärt sich als falsche Auflösung der Abkürzung מי — תכם לעצמו כאומר לא ידעני. Man sollte glauben, es seien alle Möglichkeiten, die Worte לא ידעני zu übersetzen, erschöpft, da sie durch: wir wissen nicht, er weiß es nicht — von dem Geständniß der Unwissenheit zu schweigen — sattsam abgewandelt erscheinen. Wie aber, wenn sie, was doch so nahe liegt, bedeuteten: er kennt uns nicht, oder, was ebensowenig unmöglich ist; er kennt sich nicht! Beide Auffassungen sind geschichtlich zu belegen; für die letztere ergiebt sich sogar eine merkwürdige und frappirende arabische Parallele. Ein Blick auf al-Îgî's Mevâkif p. 48—9 belehrt uns über die Schulen, in denen gelehrt wurde: אנה לא יעלם נפסה Gott wisse sich selbst nicht oder: אנה לא יעלם שיא Gott wisse gar Nichts. Die zutreffendste Analogie erwartet uns aber bei Muammar Ibn Abad As-Sulami, dem Mutaziliten, von dem Schahrastâni berichtet: קאל אן אללה תעאלי כדאל אן יעלם נפסה לאנה יהי אלי אן יכון אלעאלם ואלמעלום ואחד וכדאל אן יעלם גירה (ed. Cureton I, 47) es sei unmöglich, daß Gott sich selbst wisse, denn das würde dazu führen, daß der Wissende und das Gewußte dasselbe seien, und es sei unmöglich, daß er das wisse, was er nicht sei [l. daß er etwas Anderes wisse] (Haarbrücker I, 70). Wir wissen nunmehr, was der Gaon gemeint haben mag. Da Gottes Einheit jede Vielfachheit innerhalb seines Wesens von vornherein ausschließt, so müssen wir darauf verzichten, über Gottes Wissen Etwas auszusagen, ja wir können nicht einmal die Behauptung wagen, daß er sich selber kenne, da bei dem Gegensatze zwischen Wissen und Wissensinhalt wir damit die Einheit seines Wesens leugneten. Der Ausdruck: wissend seinem Wesen nach wäre darum nur eine bloße Verhüllung der Behauptung, die Gott das Wissen abspricht, also wirklich eine Leugnung der Attribute, wie sie Schahrastâni I, 49 (Haarbrücker) richtig hinter diesem Spiel mit

Worten vermuthet. Schahrastâni nimmt nun an, diese Ueberlieferung von Muammar müsse corrumpirt sein, da dieser Mann als Anhänger der Philosophen nicht gegen den Grundsatz von der Identität des Wissens, des Wissenden und des Gewußten — Haarbrücker I, 71 hat daraus den Gallimatthias gemacht: „sein Vernunft-, Vernünftig- und durch die Vernunft-Erkanntsein" — verstoßen haben könne. Da er aber selber den Versuch einer Correctur dieser Ueberlieferung aufgiebt, so werden wir um so mehr ihre Richtigkeit annehmen dürfen, als sei hier ein unerwartetes Seitenstück in der Lehre des unbekannten Gaons gefunden, den Ibn Esra auf Grund desselben aristotelischen Kanons (s. Munk, Guide I, 68; p. 301 n. 4) abweisen zu müssen meint.

S. D. Luzzatto erkannte bereits 1836 in einem Briefe an S. G. Stern (s. Hamagid XIV, 45), daß die Worte חכם לעצמו sich auf Gott beziehen, allein er meinte, die von Ibn Esra getadelte Ketzerei liege in dieser Benennung Gottes, die, wie wir sehen, der Gaon nur als ein stehendes Attribut übernahm und in seiner Weise interpretirte. Luzzatto hat sich aber auch ferner dadurch um das Verständniß der Stelle gebracht, daß er nur diese beiden Worte als Citat aus dem Buche des Gaons, alle folgenden aber als Gegenargumentation Ibn Esra's auffaßt. Die Gewaltsamkeit und innere Unwahrscheinlichkeit seiner Erklärung hat Luzzatto nach seinem eigenen Geständniß selbst gefühlt.

Gleichwohl bin ich nicht der Erste, der diese Mittheilung Ibn Esra's im ausgeführten Sinne aufgefaßt hat. Vielmehr hat bereits Mordechai Comtino, wie mich später die Einsicht in seinen Commentar zu Jesod Mora belehrte, dieselbe Erklärung vorgetragen. Ich stelle seine Worte hierher nach der vortrefflichen Handschrift des Beth ha-Midrasch in Wien (cod. Pinsker 11[a] s. Barbach מזכיר לבני רשף p. 11): ואמרו

ויש מהגאונים וגומ' ירצה בזה להורות שעם היותם גאונים לומדי התלמוד לא יכלו לדבר נכונה בעניני האמונה מפני היותם עדיומים מהחכמות ורצה בפירושו חכם לעצמו כלומר לא ידע ולוה עצמו ואם כן לא ידע אותנו ולא כאשר יאמר הפילוסוף שודע הכל בידיעת עצמו וסכח זה כי לא ידע שהשכל והמשכיל והמושכל אחד אבל סבר שאם ידע אותנו יחחייב לו הרבוי מפני שחשב כי היודע אינו דעת ולא ידוע.

Die Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie wird mit der Thatſache, die wir hier Ibn Eſra haben überliefern hören, aufmerkſam rechnen müſſen; es giebt für den Einfluß der Mutazila auf das Judenthum kaum ein merkwürdigeres Zeugniß als dieſes verſprengte Datum über dieſes Buch des unbekannten Gaons. Wie viel wir von der im Zeitalter der Gaonen durch die Schulen der Araber zur Blüthe gebrachten religionsphiloſophiſchen jüdiſch-arabiſchen Litteratur verloren haben, lehrt ein Blick auf die angeblich von Maimuni herrührende Notiz über ſeine Vorgänger (u. Munk, Gedide I, 462); wie tief die Lehren des Kalâms ſelbſt in rabbanitiſche Kreiſe drangen, zeigt dieſe Mittheilung Ibn Eſra's. Was wir aber ihn, der den Kalâm kannte, glimpflich als „Unrichtigkeit" behandeln ſehen, das war dem nur philoſophiſch gebildeten, dem Kalâm fernſtehenden Abraham Ibn Daûd „ein Gräuel gegen Gott". Denn nur gegen ſolche kalamiſtiſche Monſtroſitäten kann ſich in ſeinem Geſchichtswerke der harte Ausfall richten, zu den ihn Joſua b. Jehuda Abulfarâg' Geneſiscommentar veranlaßte: דבר פו על האל יח' תועבות גדולות מעיזות על סכלותו וחסרון דעתו. Bewußte Gotteslästerung hat der Karäer nicht gelehrt.

Recenſion.

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner. Erſter Theil Text, nach ed. Sabioneta v. J. 1557, zweiter Theil Noten, Einleitung und Regiſter. Mit Unterſtützung der K. Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin. Berlin. Gorzelanczyk & Comp. 1884.

Mit dem Erwachen des Lenzes begrüßten wir diesmal zugleich dieſes Werk des gelehrten und verdienſtvollen Verfaſſers als ein neues und großen Ertrag verſprechendes Wiederaufblühen der Targum-Studien überhaupt und beſonders des ſogenannten Targum-Onkelos. Nur wenigen alten Erzeugniſſen der Literatur hat die Zeit ſo arg mitgeſpielt, wie gerade dem ſo weitverbreiteten und vielgeleſenen Targum-Onkelos. Auch dieſer wurde in Feſſeln gelegt; aber ihm hat nicht das Eis des Winters und eine froſtige Aufnahme das warme Leben im Innern eingeſchränkt und eingeengt, ſondern das gerade Gegentheil. Allzugeſchäftige Liebe und allzu warmer Eifer hat ihn vielmehr, oft in der beſten Abſicht und zu ſeinem Schutze, mit ſo viel Mäntelchen, Lappen und Flickwerk eingehüllt und beladen, daß man das eigene urſprüngliche Weſen kaum mehr herausfinden konnte. Dialectiſche Verſchiedenheit und individuelle Auffaſſung der Meturgemanim haben frühzeitig zu verſchiedenen Lesarten geführt, die in den zwei Hauptſtrömen der Nehardeer und Suraner dauernd und mit ziemlich ſcharf gezeichneter Richtung auseinandergingen (vergl. Berliners Maſſorah zum Onkelos Leipzig 1877 und deſſen vorliegendes Buch 2 Th. p. 1—70), ja ſelbſt der erdichtete Name des Verfaſſers hat ſich eine Transformation von Akylas

in Onkelos gefallen laſſen müſſen. Die Verbeſſerungsſucht in Verbindung mit der Verkennung des aramäiſchen Sprachgeiſtes hat den Text vielfach verunſtaltet, und Varianten, urſprünglich Marginalien, die aus Verſehen in den Text gekommen, haben häufig ſinnloſe Doppelüberſetzungen geliefert. Ebenſo blieb die ſpäter in einer unbeſtimmbaren Zeit eingeführte Punctation des urſprünglich unvocaliſirten Textes, bei welcher die alten matres lectionis ſtehen geblieben, nicht ohne nachtheilige Wirkung, während die noch ſpätere Umwandlung dieſer babyloniſchen Vocaliſation in die bei uns übliche, in die ſogenannte paläſtiniſche, die Ausſprache weſentlich verändert und die Verwirrung im Allgemeinen erhöht hat, zumal in manchen Handſchriften die neue Punktation unter die alte geſetzt wurde (vergl. 2. Th. p. 134 Note 4). Am meiſten aber hat die conjecturirende Unwiſſenheit bei ſchwer verſtändlichen Wörtern und die Flüchtigkeit der Abſchreiber an dem Targumtexte ſich verſündigt. Dazu kommen noch die vielen Druckfehler der ſpäteren Preſſe, ſo daß Berliner bereits in ſeiner tüchtigen Schrift die Maſſora z. T. Onk. p. 124 mit Recht die alte und allgemein empfundene Klage ausſprach, daß faſt nicht *eine* Zeile im Texte unſerer Ausgaben von Fehlern frei ſei. Die mit großer wiſſenſchaftlicher Akribie behandelten Capitel X—XIII p. 128—167 des zweiten Theiles unſeres vorliegenden Buches — Geſchichte des ſchriftlichen Targum-Textes, des vocaliſirten Targum-Textes, des Conſonanten-Textes — ſind im Grunde genommen zugleich eine ſolche Geſchichte der Krankheit unſeres Targum-Textes und ein ſchönes Zeugnis der feinen kritiſchen Diagnoſe des Verfaſſers.

Wir wiſſen aber Berliner Dank nicht bloß für dieſe diagnoſtizirende Thätigkeit, ſondern noch ganz beſonders für das richtige Heilmittel, das er uns im erſten Theile mit der Wiederausgabe der ſo ſelten gewordenen ed. Sabioneta v. J. 1557 und den von ihm ſelbſt gegebenen erläuternden Noten (2. Th. p. 1—60) die-

tet. An dieſe ſchließt ſich auch das bereits in der Maſſorah edirte Verzeichnis der Differenzen zwiſchen den Nehardeern und Suranern an (p. 61—70). Dieſe Targumausgabe, welche bereits von Luzzatto Oh. ger. p. 28 wegen ihrer „unvergleichlichen Correctheit" und ihres „theilweiſe maſſoretiſchen Charakters" gerühmt wird, bietet uns noch den Gewinn, daß ſie uns mit Bezug auf ihre handſchriftliche Vorlage nahe an die Zeit der Umwandlung der babyloniſchen Vocaliſirung in die unſerige zurückführt. Darauf iſt das Fehlen des Segols, welches das babyloniſche Syſtem nicht kennt, in dieſer Ausgabe zurückzuführen. Aus demſelben Grunde fehlt hier auch das chatef patach, wo aber ed. Sab. übereinſtimmend mit der Marginalvariante des cod. de Rossi No. 7 des ח״ת — von B. richtig mit תרגום זק erklärt — und abweichend vom babyloniſchen Syſtem, welches in der Regel ein einfaches Schewa hat, ein patach ſetzt. Dieſe und noch andere zahlreiche Eigenthümlichkeiten führt B. in gründlicher Erörterung p. 136—157 auf das frühere babyloniſche Syſtem zurück. Nur leidet dieſe Ausgabe auch an zahlreichen Inconſequenzen, in denen der noch nicht endgiltig entſchiedene Kampf zweier heterogenen Syſteme zum Ausdruck gelangt. Aus dem reichen handſchriftlichen Material, welches B. zur Verfügung ſtand, und wovon er uns auch fünf Schriftproben, darunter eine mit babyloniſcher Vocaliſation, giebt (p. 159—63), hat derſelbe beſonders fleißig die gleichfalls von der babyloniſchen Punctation noch oft beeinflußte Handſchrift de Rossi No. 7 zur Vergleichung herangezogen. Aber man muß B. das ehrenvolle Zeugnis geben, daß in den erläuternden Noten, allerdings mit der nöthigen Einſchränkung auf das Zweckmäßige, eine richtige Lesart zu beſtätigen und eine unrichtige als ſolche erkennen zu laſſen, das reiche Material an 120 handſchriftlichen und vielen guten Druckausgaben, ſowie die große Targum-Literatur gewiſſenhaft zu Rathe gezogen und verwerthet wurde.

Eine gleiche Anerkennung müſſen wir Herrn Berliner aussprechen bezüglich ſeiner gründlichen Erörterungen in der Einleitung über Verfaſſer, Abfaſſung, innern und äußern Charakter unſeres Targums und deſſen Verhältniß zu den andern Verſionen. Die alte Frage, man ſollte ſie ſchon veraltete nennen, über Akylas-Onkelos wird von B. nachmals erörtert, und das alte Ergebnis, daß Akylas mit ſeiner griechiſchen Ueberſetzung den Impuls zu einer neuen Abfaſſung oder Redaktion des aramäiſchen Targums und damit auch den Grund für die corrumpirte Uebertragung ſeines Namens in Onkelos auf denſelben gegeben habe, mit neuen triftigen Gründen befeſtigt. Treffend ſind die Bemerkungen B.'s p. 78 – 80, mit denen er Joëls geiſtvoller Combination, betreffend die zwei nebeneinander ſtehenden Berichte im Traktat Sopherim, von denen Joël den erſten מעשה בחמשה וקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יונית auf Onkelos und die fünf Schüler des Jochanan b. Sakkaj beziehen möchte, entgegentritt. B. weiſt nach, daß die Lesart בחמשה וקנים überhaupt nicht ſicher iſt, und erklärt ſie demnach in unſeren Ausgaben als eine Corruptel aus einer urſprünglichen Lesart מעשה בחוקנים, woraus ſpäter בח' וקנים und ſchließlich unſer בחמשה וקנים entſtanden iſt. Nichts deſto weniger bedürfte auch eine ſolche Corruptel bei der ſeit alter Zeit geltenden Zahl von 70 noch einer Erklärung, zumal auch die in der Zeit Domitians oder Nervas verfaßte Apokalypſe Eſra's (gegen Ende) von fünf Weiſen ſpricht, welche die heiligen Schriften niederſchrieben. Dieſe ſcheint mir der Urſprung jener Relation oder Corruptel zu ſein, mit welcher auch Joëls Combination zu verbinden wäre. Die fünf Weiſen Eſra's reflectiren die fünf Schüler Jochanans, uud die fünf Alten des Königs תלמי wieder die fünf des Eſra.

(Schluß folgt.)

Abhandlungen.

Exegetiſche Studien zu den Salomoniſchen Sprüchen.

(Fortſetzung.)

XXII, 2 עשיר ורש נפגשו, ähnlich 29, 13 רש ואיש תככים נפגשו מאיר עיני שניהם ה׳. Beide Verſe ſind höchſt dunkel, nur die Katheder-Hebraiſten haben ſie ſich leicht gemacht. Warum nur von dieſen ausgeſagt, daß Gott ihre Augen erleuchtet, oder ſie geſchaffen? Hier muß die Corruptel tief gewurzelt ſein. In 29 geben S. רש wieder δανειστής, d. h. ein Gläubiger auf Zinſen; das wäre נשה. Nur weil dem Vertenten dieſe LA. vorgelegen hat, überſetzte er תככים, איש, χρεωφειλέτης, d. h. Schuldner, was auch in ſeinem Sinne falſch iſt. Denn er hat, wie der Vertent zu Pſ. 72 תוך, weil es dem griechiſchen τόκος gleichklingt, als Zinswucher angeſehen — (er überſetzte nämlich מתוך יגאל, ἐκ τόκου). Daher תככים איש, der Mann des Wuchers; das wäre aber der Gläubiger. Allein da in רש = נשה der Gläubiger bereits genannt iſt, hat er תככים איש gehalten für den Mann, der Zins geben muß, Schuldner. Im Grunde iſt aber תככים איש, der „Mann der Betrügereien“ [1]). Folglich ſind dieſer

[1]) Das Subſtantiv תוך kommt im Ganzen nur 4 mal vor. Im Sy-

und der Wuchergläubiger zwei Menſchen von gleich verworfener Sinnesart. Das bedeutet נִגַּשׁ, „ſie kommen einander ſehr nah“. Und den Blick dieſer erleuchtet Gott? Es iſt unbegreiflich, wie dieſer Blödſinn den Ausl. über die Feder kommen konnte! Es iſt durchaus zu leſen עֵינֵי מְעַוֵּר st. מאיר. Gott blendet ihre Augen, daß ſie durch ihr Thun in's Unglück gerathen. Und nun zu unſerm ähnlich lautenden V. עשיר ורש. Das Verbum נִגַּשׁ paßt gar nicht zu dieſen beiden, wäre nicht auch hier zu l. נָשָׁה. Der Reiche und der Zinsherr rücken nah an einander, ſind einander gleich. Aber עשה כלם ה׳ iſt ſchwierig. כלם kann auch bedeuten: „alle Beide“. Es iſt zu gewagt, anzunehmen, daß עשה verderbt wäre von עיני und מעד wäre ausgefallen.

V. 5 צנים פחים בדרך. „Dornen“ heißen hebräiſch צִנִּים, und dieſe legt man nicht auf den Weg, weil jeder ſie bemerken und ausweichen kann. Dyſerinck emendirt richtig צְפוֹנִים, Prädikat zu פחים.

V. 8 יְכַלֶּה ושבט עברתו leg. יִכָּלֵהוּ.

V. 11 אוהב טהר לב חן שפתיו רעהו מלך. Wenn irgend wo, ſo iſt hier ה׳ zu ergänzen. S. *ἀγαπᾶ κύριος*, P. und Targ. רחם אלהא (vgl. o. S. 194, V. 29). Dann iſt aber auch der ganze V. verſtändlich. Nicht: „wer liebt mit reinem Herzen“, ſondern „Gott liebt den reinen Herzens“. b iſt Antitheſe: *χείλεσι ποιμαίνει βασιλεύς*, חן שפתיו יִרְעֶה מלך, zu l. יִרְצֶה מלך, wer aber nur Anmuth der Lippen hat, an dem hat der König Wohlgefallen (aber nicht Gott).

V. 12 עיני ה׳ נצרו דעת, daß „Gottes Augen Erkenntniß bewahren“, war auch für Ewald zu ſtark; er emendirt daher יצ st. דעת. Es iſt aber zu ergänzen עַל נְצֻרֵי דעת.

---

riſchen bedeuten תוכא Liſt. Da nun Pſ. 10, 7 geſagt wird פיהו מלא אלה מרמות ותוך, ſo kann es nicht „Bedrückung“ bedeuten, ſondern wie im Syriſchen „Betrug“, ſynonym mit מר מות.

V. 13 ארי בחוץ בתוך רחובות ארצח iſt durchweg abgerundet und treffend, er ironiſirt die Vorwände, welche der Träge braucht. Dagegen die Parallele 26, 13 שחל בדרך ארי בין הרחבות iſt nicht bloß abgehackt, ſondern die Wiederholung שחל und ארי erſcheint unangemeſſen. S. und P. haben aber hier: ἀποστελλόμενος εἰς ὁδόν, P. מה דאשתדר, d. h. אמר עצל שָׁלוּחַ בדרך ſt. שחל. Dann fehlt בחוץ hinter ארי und ארצח zum Schluſſe und hier fehlt שָׁלוּחַ בדרך. Denn wenn der Träge nicht als Bote gebraucht wird, braucht er keinen Vorwand.

V. 14 שוחה עמוקה פי זרות, Parallele 23, 27 שוחה עמוקה וזרה und dazu Paral. נכריה. Aquila, Theodotion und P. haben hier דנוכריא, Singular. וזה, in der Parallele muß man gewiß וזרה leſen, da auch S. hat ἀλλότριος. Es iſt alſo an beiden Stellen nicht von einer handwerksmäßigen Buhlerin die Rede, ſondern von einer Ehebrecherin. Ewald's davon entnommenes Kriterium für die Differenzirung der Stücke, in welchen die Verſe vorkommen, beruht auf Oberflächlichkeit.

V. 16 עשק דל להרבות לו. Der Arme bedrückt, ſoll durch Berückung reich werden? Unſinn! P. מסגי בישרא, ebenſo Targ.; zu ergänzen להרבות לו רעה. Einige Codices haben auch in S. κ α κ ά.

Dritte Sammlung.

Der Epilog.

V. 18 כי נעים Singul. iſt richtiger als Plur. נעימים nach S. P., als auf דברי bezogen. Es will einfach ſagen, es iſt angenehm, wenn du die Worte der Weiſen bewahreſt in deinem

Innern, sie festhalten auf deinen Lippen, d. h. daß du si
auswendig lernest.

V. 19 היום אף אתה, ist nur verständlich, wenn man תָּה
emendirt (vgl. Jg. 1880 S. 54). הודעתיך ist präsentisch
„Ich thue dir kund". Die LA. אף אֹתָה (Hitzig) oder interrogati
האף אתה giebt keinen Sinn.

V. 20 הלא כתבתי ist ebenfalls präsentisch „Ich will di
aufschreiben". שלשם, das vielfach gedeutet wurde, kann doc
nur nach reiflicher Ueberlegung bedeuten: „zum
dritten mal", wie P. und Targ. wiedergeben על תלת זכנין
Sie haben gelesen שלשית (Ueber die Verwechselung von ת mi
ם s. Psalm-Comment. 134, 13). Auch S. lasen שלשית, was i
ihrem τρισσῶς liegt. Der Schreiber meint damit eben die
sen Epilog. Er hatte zuerst die Einleitung veröffentlicht 1—9
dann die große Sammlung 10—22 (minus die Verse, welche zum
Epilog gehören), jetzt will er zum drittenmal schreiben die 7
Verse bis Schluß Cap. 24. — שלשם „fürstliche Worte" i
gräulich; שלשם „ehegestern" kommt nicht ohne תמול vor. De
Zusatz in S. ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς καρδίας σου stammt aus ihre
falschen Auffassung von הלא כתבתי καὶ σὺ δε ἀπόγραψαι תב
אתה לך. Einige Codices haben diesen Zusatz nicht.

V. 25. קשט אמרי אמת ist vielleicht nur eine Glosse zu שט
und להשיב · · · לשלחך leg. לְשַׁאֲלֶיךָ, schon von Andern emen
dirt, nach S. τοῖς προβαλλομένοις σοι leg. προβάλλουσ
σοι. So weit die Einleitung. Nun folgen Sentenzen, di
theils von Weisen stammen, דברי חכמים, theils dem Bearbeite
selbst angehören ולכך תשית לדעתי.

V. 22 אל תגזל דל כי דל הוא. „Beraube nicht den Arme
weil er arm ist", ist gelungen! An diesem Blödsinn nimm
kein Ausl. Anstoß. Zu l. כי דָך הוא, denn er ist gebeugt. Abe
auch תגזל ist nicht geheuer. Was kann man dem Armen rau

ben? Ob nicht zu l. תגאל = תגעל, „verachten" oder תְּזֵלֵל, „geringschätzen"?

V. 23 וקבע את קבעיהם ist bisher unerklärt; das Verbum kommt nur hier und in Maleach. 3, 7—8 in 2 VV. 4 mal vor. Dort bedeutet es wohl, wie S. wiedergiebt *πτερνίζειν*, mit der Ferse, dem Fuße unterschlagen, überlisten, also von עָקֵב = חיעקב. Aber קבע bedeutet „befestigen, annageln"; daher Aquila hier: *καθηλώσει τοὺς καθηλώσαντας*. Aber das giebt hier keinen Sinn. Alle Erklärungen sind errathen.

V. 29 חשכים ist noch dunkel. S. *νωθροί* „träge" läßt sich schwerlich auf den hebräischen Laut zurückführen. *σκοτεινοί* Symmachos, חשיכא P. giebt eben so wenig einen faßbaren Begriff. Kurz die Pointe des V. ist noch nicht erkannt.

XXIII, 1 את אשר לפניך bedeutet wohl mehr Speisen, nämlich die מטעמים, „Leckerbissen" zu vermeiden, wie S. und P. wiedergeben: *τὰ παρατιθέμενα*.

V. 2 בלעך braucht nicht so vage etymologisirt zu werden, leg. בבלעך. Theodotion: *λάρυγξ*. ב vor ב ausgelassen, wie בַּיִת st. בַּבַּיִת. Hypothetisch: „du würdest wie Messer in deinem Schlund stecken, wenn du gierig bist".

V. 3 אל תתאו למטעמותיו giebt den Grund an, weil die Leckerbissen verführerisch sind לחם כזבים, vgl. Ps. 141, 4 ובל אלחם במעמיהם. Vielleicht gehört hierher V. 8 a. פִּתְּךָ אכלת תקיאנה und פתך ist verbal von פתה: „hat er dich überredet".

V. 4 אל תיגע להעשיר. Mit Recht emendirten Einige לעשיר nach S. und P. *πλουσίῳ*, P. לא תתקרב לעתירא. Denn warum soll es nicht erlaubt sein, durch mühevolle Thätigkeit reich zu werden? Aber wenn man להעשיר emendirt, muß man auch das Verbum תיגע ändern, sonst hätte es doch keinen Sinn. Nach P. zu l. תִּגַּשׁ. Dabei bleibt noch immer etwas dunkel, warum der Dichter so sehr vor der Annäherung an den Reichen warnt, und wie ist das ה in להעשיר hineingekommen? Liest

man אל תגש למעשיר dann ist alles in Ordnung: es bedeutet „einen Reichgewordenen", einen „Geldparvenü". מבינתך ist gewiß corrumpirt. P. hat das Suffix ך nicht, sondern nur בחוכמתא Ein anderes Wort muß ursprünglich gestanden haben מתכונתו (das auch Reichthum bedeutet, Zephania 2, 10) oder מֵהוֹנוֹ. So etwas muß doch wohl gestanden haben, sonst ist ja nicht das עינך בו im folgenden V. unverständlich.

V. 5 התעוף עינך בו, das ה muß davon getrennt und zu חדל gezogen werden, חֲדָלָה. So bleibt תעוף nach dem Khetib. Und zum Schluß nach dem Keri כנשר יעוף השמים, wie sämmtliche alten Versionen gelesen haben. Es ist damit gesagt, daß der plötzlich gewonnene Reichthum (אץ להעשיר, 28, 20, oder נחלה מבהלת, 20, 21) keinen Bestand hat.

V. 6—7. Nachdem vor Vorkehr mit einem Mächtigen und mit einem Reichgewordenen gewarnt ist, wird vor dem eines Mißgünstigen gewarnt. כמו שער בנפשו. Daß שער „gespalten" bedeuten soll, ist eine Albernheit, aber „denken, schätzen", εἰκάζειν, wie Symmachos hat, ist auch nicht richtig, da diese Bedeutung nur im Talmudischen vorkommt von שער — Forum, S. hat ἐὶ τις καταπίοι τρίχα, ebenso P. איכנא דאינש בלע זפתא, also gelesen שֵׂעָר und zu ergänzen שֵׂעָה und zwar כמו שֵׂעָה שער בנפשו, wie wenn Jemand ein Haar trinkt כן הוא.

Zu V. 9 באזני כסיל אל תדבר zieht A. Krochmal richtig zu ושחת דבריך הנעימים v. V. 8 [1]). In diesem Stücke sind längere Verse nicht selten.

---

[1]) Befreundet man sich mit dieser Dislocation, so würden die Verse folgendermaßen aufeinander folgen.

1 כי תשב ללחום את מושל . . .
2 ושמת שכין בלעך (בבלעך) . . .
3 אל תתאו למטעמותיו והוא לחם בזבים
8a פתך אכלת תקיאנו
9 באזני כסיל אל תדבר כי יבוז לשכל מליך
8b ושחת דברך הנעימים.

V. 10. אל תסג גבול עולם. Noch einmal wiederholt von 22, 29, und ohne den Schluß in demselben. Dyserinck emendirt richtig גבול אלמנה, dazu Parall. שדה יתומים.

V. 17 ביראת ה׳, S. ἴσθι, d. h. הֱיֵה, ausgefallen hinter ה׳.

V. 18 כי אם יש אחרית. Wie quälen sich die Ausll. ab, die Partikel כי אם in Zusammenhang zu bringen! Sie haben nicht die LA. in S. beachtet: ἐαν γὰρ τηρήσῃς αὐτὰ, d. h. כי אם תשמרנה יש אחרית.

V. 19 שמע אתה, pronomen völlig überflüssig. Ob nicht zu l. עַתָּה (o. S. 340), als wenn der Dichter etwas Besonderes einprägen wollte, nämlich Warnung vor Völlerei und Unzucht.

V. 20 בזללי בשר, die Etymologie dieses Wortes ist noch nicht richtig gestellt. Im Syrischen bedeutet זלל „gering, verächtlich", wie im Arabischen דלל (vgl. o. S. 300 V. 14), aber zugleich „gierig, gefräßig", wie im Hebräischen. Aber wie diese beiden Begriffe gedanklich zusammenhängen, ist noch nicht eruirt. „Verschwenderisch" bedeutet es gewiß nicht.

V. 27 זונה leg. זרה o. S. 339.

V. 28 כחתף תארב zu l. כקטב, wie Seuche. ובגדים באדם תוסיף, ist unverständlich. Nur das Targ. deutet eine bessere LA. an וצאד אַבְנֵא שַׁבְרֵא. Dieses kann doch nur zurückübersetzt werden בָּנִים פְּתָיִים und תוסיף ist einfach zu emendiren תאסף, „hinraffen", was auch im Griechischen ἀναλωθήσεται liegt.

V. 29 למי אבוי, kommt nur hier vor, zu l. דוי „Schmerz".

V. 30 אל תרא יין ist doch wohl = תרוה, wie öfter ראה st. חזה. S. μεθύσκειν, P. לא ההוי רוי. Getrennt davon: כי יתן בבוס עינו ist durchaus richtig nach Vulgata: color, auf „Wein" bezogen „Farbe" wie ועינו כעין הבדלח. Ob auch Targ. mit ויהב עַיְנֵה dasselbe oder Auge meinte, ist zweifelhaft. יתהלך במישרים ist dunkel. Vulgata, welche יתהלך auf das Subjekt יין bezieht, übersetzt ingreditur blande. Aber in במישרים liegt das nicht.

S. haben dafür in einer zweiten Uebersetzung Unverständliches *περιπατήσεις γυμνότερον ὑπέρου;* nackter als die Mörserkeule? Lagarde's Zurückführung auf das Original ist confus.

V. 32 יפריש ist wohl zu l. יִשְׂרֹף brennen נחשים השרפים.

V. 33 עיניך יראו knüpft wieder an אל תרא יין an. ולבך ידבר, das Herz spricht nicht. S. *στόμα σου*, l. פִּיךָ; der Fall gehört zur Kategorie **Lapsus Calami.**

V. 34 וכשכב בראש חֹבֵל. Daß חבל „Steuerruder" oder „Mastbaum" bedeuten soll, ist nur errathen. חֹבֵל und רב החבל bedeutet mehr „der mit dem Tauwerk des Segels sich beschäftigt", dann Schiffer. Ob תחבולות „Steuerung" bedeutet, wie S. wiedergeben, ist nicht so sehr gesichert. P. hat dafür ואיך מלחא במחשולא רבא, wie ein Schiffer in „großer Sturmfluth", das in der talmudischen Literatur häufig vorkommende נחשול שֶׁבַיִם (vgl. Levi Chald. WB.). Der Vertent las auch וּכְסֵפֶן statt וכשכן, wie der Schiffer, ebenso Targum. Auch der griechische Vertent muß die LA. רב נחשול = מחשול vor sich gehabt haben. Daher *ἐν πολλῷ κλύδωνι* (Lagarde). Also hier zu l. כשכב בְּרֹב נחשול. „Wie wenn einer liegt bei der großen Sturmfluth".

XXIV, 1. S. im Eingang *υἱέ*, also eine besondere Ermahnung mit בְּנִי.

V. 2 שד יהגה ist ohne Parallele. S. *ψευδῆ μελετᾷ*, d. h. שֶׁקֶר.

V. 5 גבר חכם בעוז ist ungelenk. S. *κρείσσων σοφὸς ἰσχυροῦ*. Ebenso P. טב הו חכימא מן עשינא, und Targ. Sie lasen sämmtlich נִבְחָר st. גֶּבֶר und מֵעָז st. בעוז. Auch in b מְאמץ כח zu l. מֵאַמִּיץ.

V. 7 ראמות · · חכמות ist nicht so einfach, wie die Ausll. es sich machen. Zu hoch? Warum Plural? Und warum ראמות mit א? Targum hat anders gelesen מתרעים שמיא בחוכמתא. Er dachte wohl תרעומת. Die Quinta nach der syrischen Hexapla

פּוּרְנָיָא לשטיא חוכטחא, d. h. „Glanz“. Der Vertent dachte an ראמות in Ezechiel und Hiob, das kein alter Vertent genau verſtanden hat. S. ſetzt wiederum eine andere LA. voraus. Kurz, das Wort kann hier weder „hoch“, noch „Korallen“ bedeuten.

V. 8 und 9 ſind äußerſt dunkel. S. haben einen ganz abweichenden Text. Auch ſoll angegeben ſein, wie Jemand genannt wird, das iſt doch aber gleichgültig (o. S. 303, V. 24) und זכר אולת חטאת iſt völlig unverſtändlich.

V. 10 התרפית ביום צרה צר כחכה iſt gewiß defekt. Denn der Schluß iſt verſtändlich ביום צרה סָר כֹּחֶךָ, S. ἕως ἂν ἐκλείπῃ. „Am Tage der Noth weicht deine Kraft“. Dazu paßt wohl התרפית, „du biſt läſſig geweſen“. Es fehlt aber ein Wort für den Angeredeten. Das ה von כחכה iſt dittographirt vom folgenden הצל.

V. 11 וממתים להרוג אם תחשוך hätten die Ausll. nicht ſo albern erklären ſollen: „O ſchützeſt du“, oder: „O ſchütze ſie“!! S. und P. haben geleſen אַל ſtatt אם, μὴ φείσῃ, לא תחום. Nun braucht man nur zu ממתים ein מ hinzuzufügen וממתים, ſo iſt Alles in Ordnung וממתים להרג אל תחשוך.

V. 12 הן לא ידעתי, iſt der Plural nicht zu halten. S. οὐκ οἶδα, P. לא ידע אנא, alſo לא ידעתי. — Dann ותבן לבוח zu l. בתן o. S. 289, 301.

V. 14 כן דעה חכמה kann דעה nicht richtig ſein. Wohl zu l. קְנֵה und bei לנפשך zu ergänzen ינעם ודעת לנפשך (2, 10). Denn da Honig nnd Süßigkeit damit verglichen werden, ſo muß doch die Lieblichkeit der Weisheit und Erkenntniß hervorgehoben werden. — Dagegen ſcheint וי אחריה, das hierher nicht paßt, von 23, 18 dislocirt zu ſein.

V. 15 אל תארב רשע. Nur die Gedankenloſigkeit kann dieſe Warnung an den Frevler richten: „als Frevler laure nicht auf“!! Sind denn die ethiſchen Sentenzen für den Gewiſſenloſen zur Belehrung niedergeſchrieben worden, oder für die uner-

fahrene Jugend (בני) und die leicht zu Bethörenden (פתים)? Unmöglich kann hier רשע Vokativ ſein. S. μὴ προσαγάγῃς ἀσεβῆ, d. h. אל תקרב. Aber wer ſoll nicht nah bringen? Auch bei dieſer LA. wird das Subjekt vermißt. Man muß alſo leſen תקרב und zwar Subjekt רשעה. Es iſt keine Warnung, ſondern ein Erfahrungsſatz, כל הקרב רשעה לנוה צדיק וכל תשוד רבצו, wie Pſ. 37, 25 ולא ראיתי צדיק נעזב. Sp. 10, 30; 13, 23, 25; 15, 6 und Andere. Der Gerechte oder Fromme wird als Hirte dargeſtellt, der eine Hirtentrift (נוה) und einen Lagerplatz für's Vieh (רבץ) hat, und dieſe werden von der Schlechtigkeit nicht beſchädigt werden. — V. 16 giebt die Begründung dieſes Erfahrungsſatzes.

V. 21 וכלך · · ירא את ה׳. Das iſt ein ausgiebiger Text für den kirchlichen Byzantinismus. Iſt aber die LA. geſichert? P. hat zu b gar nicht וְכָלֶךָ, ſondern ואכלך als Verbum. Und wo findet man im alten oder auch neuen Teſtament eine Parallele, dem Herrſcher dieſelbe Verehrung zu zollen, wie Gott? Offenbar iſt das Schwergewicht in dieſem und dem folgenden V. auf שנים gelegt. Aber was ſoll das bedeuten: „Zänkiſche, Aufrührer, Neuerungsſüchtige, Revolutionäre? Wiederum Verzweifelungsexegeſe! P. und Targum haben עם שטיא, d. h. עם שנים (vgl. 17, 9 o. S. 292). שנים ſind wie Pſ. 119, 21; 118 השגים ממצותך, die von Gottes Geboten abweichen. Der Jüngling wird gewarnt, ſich mit Geſetzesübertretern nicht einzulaſſen. Soviel iſt der ſyriſchen Verſion zu entnehmen, daß ſie וכלך als Verbum angeſehen hat ואכלך. Es kann doch aber unmöglich Aphel bedeuten: „mache einen König", ſondern wahrſcheinlich verſchrieben ſtatt Ethpeal. ואתכלך „und überlege". Hebräiſch wäre dafür zu ſetzen: וְהִתָּכֶלְךָ (Nehemia 5, 7, als Nomen כִּלְכִּי, Daniel 4, 24) „ſich berathen, überlegen".

V. 22 ופתאם שניהם מי יודע. Beider? Welcher? Die Ausll. wiſſen ſich keinen Rath. Ewald emendirt שְׁנֵיהֶם, was gleich שנים

die Bedeutung „Zänkische“ haben soll! P. und Targ. וסופא דשניהון, „das Ende ihrer Jahre“, gewiß richtig; nur פיד ist falsch übersetzt. Die Suffixe in אידם und שניהם beziehen sich auf שנים, und שְׁנֵיהֶם, „ihre Jahre“ ist gleich ihr „Leben“; Ellipse שני חיים — שנות חיים.

V. 23 גם אלה לחכמים. S. haben den Eingang mit den 12 folgenden VV. nicht an dieser Stelle, sondern hinter 30, 14, was gewiß falsch ist, da dadurch die wohl zusammenhängenden VV. 30, 14—15 getrennt werden. Der Eingang lautet in S. *ταῦτα δὲ λέγω ὑμῖν τοῖς σοφοῖς ἐπιγινώσκειν*. P. und Targum ähnlich: הלין לחכימי אמרנא. Da auch das Targum dasselbe hat, so scheint der Vertent im Originaltext so gelesen zu haben: גם אלה לחכמים אמֵר אני und nach S. noch dazu לָדַעַת. Allerdings ist das גם anstößig; allein es könnte sich allenfalls auf חכמים beziehen: Das Folgende sei auch für Weise beherzigenswerth. Die VV. 23 b, 24—26 passen in der That nur, wenn sie an Weise gerichtet sind. Es ist demnach nicht erwiesen, daß hier ein neuer Anfang beginnt, oder gar, daß es aus einem älteren Schriftwerke entnommen sei, wie Ewald fabelte.

V. 25 ולמוחיכים ינעם „die Tadelenden“? Aber das ist doch nicht gegensätzlich zu dem Voraufgehenden. V. 26 דברים נכחים hat P. ebenfalls gelesen מוחיכים. Umgekehrt muß man hier lesen ולנוֹכָחִים, den Geraden, Wahrheitsliebenden (הלך נְכחו), welche im Gericht nicht Rücksicht nehmen und einen Schuldigen nicht rechtfertigen, wird Glück zukommen Dasselbe sagt auch משיב דברים נכוחים.

V. 26 שפתים יִשָּׁק selbstverständlich Passiv zu l. יֻשָּׁק (wie ויישם = וַיֻּשַּׁם). Zu dieser Gedankenreihe gehören wohl auch V. 28—29, und sind wohl versetzt. עד חנם, *ψευδὴς μάρτυς*. עד חמס, falscher Zeuge, ebenso P. — והפיתית ist gewiß verschrieben. S. *μηδὲ πλατύνου* (breit), von פתה; Targ. תשרגג, „verführen“. Auch Aquila, Theodotion, Symmachos *μὴ γίνου ἀπατῶν* (bei Paersons). Also sämmtlich Jussiv-Form, zu l. וְתְפַתֵּהוּ, die Nega-

tion dazu ist von a zu attrahiren. — V. 29 giebt an, daß selbst wegen Wiedervergeltung dergleichen nicht geübt werden soll. Also in einem anderen Sinne als früher von der Verurtheilung falschen Zeugnisses. Nicht einmal gegen einen falschen Zeugen lege falsches Zeugniß ab.

V. 27 עַתָּה ist häufig im Syrischen und Chaldäischen. אחר, nachher? Unhebräisch. Zu l. מַהֵר schnell. Scheidet man V. 28—29 als zum früheren gehörig aus, so rückt 27 passend an 30 und folg. Denn 27 ist die Ermahnung an einen Trägen, daß er sein Feldgeschäft nicht vernachlässigen soll. Dazu das Beispiel von dem Faulen, in dessen Feld Unkraut und Dorngewächs aufgeschossen sind.

V. 34 über מחוֹק s. o. S. 153. Zum Schlusse hat P. שלמו מחלי דשלימון. Sollte der Vertent diesen Schluß im Original vorgefunden haben, dann verhielte es sich damit, wie mit dem Epilog zu Ps. 71 כלו תפלות חד. Ein Sammler hätte also damit angedeutet, daß die Salomonischen Sprüche hiermit abgeschlossen wären.

(Fortsetzung folgt.)

Die Erfurter hebräischen Grabinschriften.

Soweit meine Untersuchungen mich geführt haben, war der Erste, welcher eine Besprechung der hebräischen Grabinschriften Erfurt's zum Gegenstande einer literarischen Aeußerung machte, Weinrich in seiner Schrift: Kurzgefaßte und gründliche Nachrichten von den vornehmsten Begebenheiten der uralten und berühmten Hauptstadt Erfurt in Thüringen ꝛc. Frankfurt und Leipzig 1713. Er sagt auf Seite 49: Auf dem Judenkirchhof [1]) hat man noch vor wenig Jahren etliche hebräische Epitaphia gefunden; und ist zu verwundern, daß sich Niemand daran gemacht, solche ein wenig aufzusuchen" [2]).

Hieraus geht zunächst wol hervor, daß im Anfange des 18. Jahrhunderts Leichensteine des früheren jüdischen Kirchhofes auf demselben aufgefunden wurden. Eine Niederschrift über die Inschriften derselben war aber nicht bekannt. Die meisten Leichensteine waren zu verschiedenen öffentlichen und privaten Bauten verwendet worden. Stille Sammler mögen vielleicht die eine oder andere Inschrift doch aufgezeichnet haben. So kam es, daß im Jahre 1730 eine Inschrift veröffentlicht wurde [3]). Um

---

[1]) Nach Bellermann de Insc. h. Erf. 1794 S. 11 lag der alte Friedhof zwischen Andreas- und Moritzthor am Wall in dem damals Müller und Hilscher gehörigen Garten.

[2]) Bellermann de Inscripti. hebr. Erford. 1794 S. 11.

[3]) Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theolog. Sachen ꝛc. — Sechster Beitrag auf das Jahr 1730 Leipzig pag. 876. Unter der Inschrift fügte ein Anonymus auf Seite 877 des Exemplares, das Herr Prof. Herrmann in Erfurt besaß und Bellermann zu Gesichte bekam, die Bemerkung hinzu: Dies Epitaphium ist zu Erfurt in der Karthäuser Kirche an der Wand gefunden worden, und daraus zu schließen, daß um diese Zeit

tion dazu iſt von a zu attrahiren. — V. 29 giebt an, daß ſelbſt wegen Wiedervergeltung dergleichen nicht geübt werden ſoll. Alſo in einem anderen Sinne als früher von der Verurtheilung falſchen Zeugniſſes. Nicht einmal gegen einen falſchen Zeugen lege falſches Zeugniß ab.

V. 27 עַתָּה iſt häufig im Syriſchen und Chaldäiſchen. אַחַר, nachher? Unhebräiſch. Zu l. מַהֵר ſchnell. Scheidet man V. 28—29 als zum früheren gehörig aus, ſo rückt 27 paſſend an 30 und folg. Denn 27 iſt die Ermahnung an einen Trägen, daß er ſein Feldgeſchäft nicht vernachläſſigen ſoll. Dazu das Beiſpiel von dem Faulen, in deſſen Feld Unkraut und Dorngewächs aufgeſchoſſen ſind.

V. 34 über מחוקק ſ. o. S. 153. Zum Schluſſe hat P. שלמו מחלי דשלימון. Sollte der Vertent dieſen Schluß im Original vorgefunden haben, dann verhielte es ſich damit, wie mit dem Epilog zu Pſ. 71 כלו תפלות חד. Ein Sammler hätte alſo damit angedeutet, daß die Salomoniſchen Sprüche hiermit abgeſchloſſen wären.

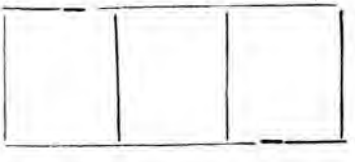
(Fortſetzung folgt.)

Leichenſteine in ſeinem Werkchen über die Geſchichte der Juden in Erfurt. Die Zahl der Inſchriften vermehrte ſich durch die Auffindung der Leichenſteine beim Niederreißen des Andreasthors 1881. Damals nahm Rabb. Dr. Caro die Inſchriften auf, und legte eine Niederſchrift über dieſelben in dem Stadtarchive nieder. Die damals gefundenen Steine wurden auf Antrag der Synagogengemeinde vom Magiſtrate unter Befürwortung des Alterthumvereins der jüd. Gemeinde zur Aufſtellung auf ihrem Feierhofe übergeben. Als ich die dort hingelegten Steine aufſtellen und reinigen lies, fand ich, daß nicht alle Steine, deren Inſchriften von Dr. Caro mitgetheilt wurden, erhalten ſind, dagegen andere, deren Inſchriften noch keiner beſprochen hat. Da die Grabinſchriften für die Geſchichte der Juden Erfurt's von großer Bedeutung ſind, aber teils falſch entziffert, teils falſch verwendet, teils noch nicht genug gewürdigt wurden, ſo habe ich ſie zunächſt hier zuſammengeſtellt und ihren hebräiſchen Text, ſoweit mir zugänglich, in treuer Form wiedergegeben. Dabei ſind die richtigſten Lesarten bevorzugt worden.

Die hiſtoriſche Würdigung derſelben ſoll die demnächſtige Aufgabe ſein.

1.

1137.



Drei Brüder im Jjar, Siwan, Tamus, jeder am Neumondstag geſtorben.

2.

1247.

. . . . . .

. . . . . .

שבע לאלף ששי

בירח שבט בן

עדן נפשה תחעדן

*

3.

1252.

המכתב הזה

ועדה המצבה

שהיא ניצבה

לראש כורח

אביגיל בת ר'

יעקב הנאספה

בשנת שתים

עשרה לאלף ששי

כנותרה עדן ס

4.*	5.*	6.	7.
1252? (1414).	1251?	1253.	1260.
האב · הוקם מצבה ל ראש בתולה קט̆ ·· ה והגונה ידיד ·· ח'נדי' ר שמשון שנפטרה יום א' ··· בתמוז שנת ? קעד לפרט ז ז תנצבה אמן	שרגי בר בנ ··· הכהן אשר נפטר שנת אחת עשר לאלף ששי בירח ··· אסף ועם צדיקים נוסף ○	. . . . . ליחח שבט בשלשה עשר לפרט : ··· תנצבה	Samuel S. David 27. Tischri.

8.	9.	10.	11.
1262.	1263 (? 138?)	1263.	1266.
Esther T. Abraham 5022—5012.	זה המצב בעט ברזל נחצב למען לא נשה שנפטר ר̆ משה ב"ר דוד בנו של ה"ר אלעזר ·ח̇כ̇ם̇ ונבר קמ··· ····· ל ·····	b. Moses 24. Cheschwan	שנאסף בשנת עשרים ושש לאלף הששי בחדש עשתי עשר נוח לו עדן ○ ○

12.	13.*	14.	15.
1267.	1267.	1267.	1268.
עדה זאת המצבה אשר פה על הגל הזה נצבה שנאספה מרת יינטיל בתר דוד בשנת שבע ועשרים לאלף	שנאספה עשרים ושבע לאלף חששי נוחה עדן ○ ○	Tochter des R. Serach starb im Jahre 27. des 6. Jahrt. sie ruhe in Eden.	ציון הלז הוקם לראש מרת גיטא בתר שלמה שנפטרה בשנת כ"ח לפרט ז' אדר בחמישי בשבת מנוחתה כבוד ○ ○

16.	17.	18.	19.
1269.	1270.	1270.	1271
האבן הזאת נבחרה לציון מרתא יטא הבחורה בת ר' יהורא שנאספה בשנת תשע ועשרים לאלף ששי נוחה עדן ○	. . . Elieser S. Jôël 27. Nissan.	האבן הזאת הורמה מצבה לראש הבתולה שרה ב"ר יוסף שנא ספה בשנה שלש ים לאלף ששי מנוחתה עדי ○ ○	ציון הלז הוקם לראש מ' יינטל בתר' מינמן שנאספה בשנת שלשים ואחת לפרט ביחח טבת בוחה עדן

20.

1271.

ציון
הלז הוקם לראש
ר' יואל בר' יצחק
ובנו הנער אפ־ים
שנאספו בשנת
שלשים ואחת
לאל' ששי
בירח ניסן
כמוח תם כבור

21.

1271.

בציון
הזה הקורא
יחזה שהוקם
לראש ר"שמעון
בד אשר אשר
נאסף בשנת
שלשים ואחד
לאלף ששי
נוחו עדן

22.

1274.

ואה
המצבה
לעדה נחצבה
ש
כ
ר
עלי
שלשים וארבע
לאלף ששי

23.

1274.

ואת המצבה
לצדה נחצבה
ישנאסף ר' מנים
ב"ר הושעיה
הלוי עם בנו
אליה בשבת
שלשים וארבע
לאלף ששי

24.

1274.

Jüngling Baruch b. Samuel geſt. Cheſchwan.

25.

1275.

ציון חלז הוקם
לראש ברוך
הבחור ב"ר שמואל
שנאסף בשנת
שלשים וחמש
לאלף הששי

26.

1275.

שנת שלשים
וחמש לאלף ששי
בחדש הששי
נוחה עדן

*

27.

1277.

ציון
הלז הוקם
לראש מרת
חנה בת ר'
שנאספה שנת
שבע ושלשים
לאלף ששי
אדר נוחה
עדן

---

*

28.

1279.

המצב
עדה לבנו של
ל מנהם חבהן ר'
יהודה שנאסף
בשנת שלשים
ושבע לאלף ששי
בחדש העשירי
ינוח שלום על
משכבו ס

*

29.

1279.

ציון
הלז הוקם
לראש מרת יוטא
בת ר' אליקים
שנאספה בשנת
שלשים ותשע
לאלף ששי נירח
אייר מנוחתה
שלום ס ס

*

30.

1280.

ציון
הלז הוקם
לראש מרת הי . . .
בת מורנו ה"ר יוסף
שנאספה בשנת
אחת וארבעים
לאלף ששי
ברשרי הדיה
צרורה בצרור
החיים ס

31.

1280.

זה
המחצב
ציון נצב לראש
הנבירה מרת
רחל בת ר' מנחם
הכהן שנאספה
בשנת הארבעים
לאלף הששי
נוחה עדן

*
35.
1286.

על מצות
מרורים אכלתי
ניהילי על לחיי דמ
תי על געיית בכיתי
הלז הצבתי לראש

אליעזר מ״ר חנה
··ת׳ אשר ביט בניסן
שנת מ״ו לפרט נפטרה
היתה מעלמות בחודה
בצריר החיים תהיה
נשמתה צרורה
מנוחתה כבוד

*
34.
1286.

בשנת
ארבעים
ושש לאלף ששי
בעשרים ותשעה
לחדש ניסן ביום ?
נאספה בילא
הבתולה בת ר׳
שלמה נפשה
תתעדן בגן עדן

33.
1285 ? 88.

האבן הזאת
בנויה ולציון יהיה
לראש רב יודא אשר
בר׳ זרח הכהן
שנאסף בירח שבט
בשנת מה לפק
ובא לחי בשמים
אמן סלה

*
32.
1282.

חזאת לציון
בנויה לדאש צרפתי
בן ר׳ מנחם ר׳ חזקיה
שנאסף בשנת
שלש וארבעים
לאלף ששי בחדש
השביעי מנוחתו
כבוד

*
39.
1291.

בעט ברזל
נחצב זה המצב
לראש הבחור ר׳
יצחק ב״ר יהודה
שנפטר בתשרי
נ״ב לפרט תנצבה
אמן סלה

38.
1290.

המצבה זאת
נחצבה לחזות
שנאספה הזקינה
מרה חנה בת של
ר״ אור שגו הכהן
בירח תמוז שנת
נ לפרט יחבא &

*
37.
1288.

ציון הלז
הלז נבנה
והוקם לראש
מרת חנה בתר׳
אכשלרד שנאס׳
ביום ששי ג׳ בשבט
שנת ארבעים
ושמונה לפרט
מנוחתה כבוד

36.
1288.

במחצב הזה
הקורא יחזה שהוא
בעט ברזל נחצב ולציון
הוקם ונצב לראש ר׳
אליעזר בן קלונימוס
הלוי שנאסף בשנת
ארבעים ותשע לפרט
בירח מרחשון ינוחשל׳
על משכבו אמן סלה

*
43.
1299.

באחת ועשרים
יום לירח שבט נ״ט
לפרט נטמן פה ר׳
יוסף בה״ר חיים
הנהרג היחוע ויהי
חבע אמן סלה ○ ○

42.
1297.

שבט נ״ז לפרט
נפטר יהודה בר״
אשר יהי חלקו
בגן עדן עם ש

41.
12??--13??

חאבן
הוקמה
מרת ביי
שמואל
הנקברת
ימים לי
שנת
לפרט
תנצבה

40 a.
1292.

ציון הלז
הוחק לראשה
של מרת גננא
בת ר״ יצחק אשר
נפטרה באלול
נב״ לפרט תנצב״
חחיים אמן

40.
129 ?

זאת המצבה
נחצבה והוקמה
לראשו של ר׳
שמואל כר שמ׳
הכהן שנפט ···
שבט נ ·····

*
44.
1299.
ארבעה ימים
לירח ניסן נ"ט
לפרט נטמן
פה ר' יועץ ב"ר
משה ההרוג
ס ס ס ס
הידוע אמן

*
45.
1299.
בירח ניסן
נ"ט לפרט
נטמנה פה
הבתולה ש
שונא בת

*
46.
1300.
בשנים עש
בתמוז ס' לפרט
נקברה פה מרת
שונלין בת ר' שמואל
תהא נוחה בגן

*
47.
1302.
ס"ב ל
ר' פסח בר
יהא חלקו בגן ע
אמן אמן סלה

*
48.
1308.
בת ר' קלונימו
הלוי ששים ושמו
לפרט תנצבה

49.
1310.

50.
1313.
בת שעה
לירח אייר נקברה
ם̊ פרינא בת ר' אשר
שנת שבעים ושלש
לפרט תנצבה

*
51.
1316.
חמשה וע שרים
יום לירח אלול
שבעים ושש לפק
נקברת מרת מינ'
בת ר' יחיאל
תנצבה

52.
1316.
למטריש לציגן
בחמשה ימים לירח
שבט נקבר ר̆ שלמ
בר מנוו : : : שנת
שבעים ושש לפרט
תנצבה

*
53.
1319.
הזאת הוקמח
וניצבה בקמה
ובעט ברזל רושמה
לר̇ שמואל ב̆ר
דוד הנפטר . . .
עשרים ושבעה
ם לחדש תשרי
נים לפרט מנוחת'
עם שאר צדיקים

54.
1320.
Sam. S. Chonja
im Nissan.

55.
1321.
Saadia b. Joseph.

*
56.
1322.
בשמנה עשר יום
לירח כסליו נקבר
מרת אדיל היינא
בת ר' יעקב שנת
שמונים ושנים
לפרט תנעבה

57.
1328.
בשלשה עשר יום
לירח אלול נקבר
ר' יחיאל ב̆ר יחיאל
שנת שמונים
ושמונה לפרט
תנצבה

58.
1328.
באחד ועשרים
יום לירח אייר
נקבר ר' יהודא
בר יוסף שנת
שמונים ושמונה
לפרט תנצבה

*
59.
1329.
ששה ועשרים
יום לירח אלול
נקבר ר' נטרונאיבר
יוסף בשנת פ"ט
צבה

60.	61.	* 62.	* 63.
1332.	1334.	1334.	1334.
···· אברהם	בחמשה ימים	נקבר ריען ?	[illegible]קבר מרת
שנת תשעים	לירח כסליו	בר משה	[illegible]א בת ר'
·· ים לפרט	נקבר ר' משה	בשנת צ' ז'	[illegible]שה בשנ'
צבח	בר אליה	לפרט	[illegible]שעים וד'
	הכהן בשנת	תוחבה	לפרט
	תשעים וחמש		תנצבה
	לפרט תנצבה		

64.	* 65.	66.	67.
1337.	1338.	133 ?	1372.
תשע	שמנה ימים	טרה	
ועשרים יום ליל	לירח שבט נקבר	שני	
תמוז נקבר ···ר	ר' יוסף ב"ר	באל	
יחיאל הנהרן	שמואל הכהן	ברהם	Tochter des Kal[illegible]
בר משה הכהן	שנת תשעים	תשעים	nymos
שנת צו לפ	ושמנה לפרט	לפ	im Jahre Kabu[illegible]
תנצבה	תנצבה	בה	

68*	69.	70*	71.
1375.	1381.	1382.	1382.
הנכברת מרת	ציון		חמש
אבציל בתה נ̄ר̆	הלו הוס̆ לר̆		[illegible]ם לירח
אברהם הנקבר̆	לראש ר̆ ק̆		[illegible]ל ביום ד̆
ביום ר' יז' יום	שלומיא̆ בן		[illegible]ר ר' יחיא
לחדש כסליו	מ̄ה̄ר̄ אליה		[illegible]יחיא שנת
שנת קלה לפר	שהלך לעזן		[illegible]ב̆ לפרט
תנצבה	יבתשרי יוב̆		[illegible]נצבה
	ק̆מ̆ב̆ ל תנצבה	ש קמב ל	
		תנצבה	

72.
1382.
בארבעח
עשר יום ליר'
סיון יו' ג' נקבר
הנער משח בר
יצחק קמ̄ב̆ תנצבה

73.
1382.
בתשעה יום ל
לירח תמוז ד' וי'
נקבר הנער שלמה
בר יצחק שנת
קמב לפרט
תוצבה

74.
1382.
בערב
יום כפור נקבר
הנער אליש
בר יצחק
שנת קמג לפק
תנצבה

75.
1391.
פה
נקבד אישו
חכם ונבד באין
מחסור דבד הישישר̆
משה בר קלונימוס
שכבה נרו והלך לעולמו
ביום ו' ידשבט על האבן
נחרט שעסק בגמילות
חסדים וטרח באמונה
והובא לקבורה בשנת
קנא לפרט לאלף
ח ששי תנצבה
א א א ס ס ס

76*
1394.
איש
תם אשר טובה
תור הוא החר̆
יהורה בן החר̆
טוביה ל מרום
עלה ביום ג' יא
אלול ש̆ קנ̆ר̆ל

77*
1394.
בירח אלול
ליום ב' נקבר
מנחם בר יעקב
שנת קנר
תנצבה

78*
1397.
ופרקו נאה הח
חנני בר יעקב
הכהן שנפטר
בשבת טו אייר
שנת קנו לאלף
הששי תנצבה
א"ס

79.
פה' נטמן
. . . . . .
נאמן ר' דוד
. . . משה
. . . . .
יו טבת
. . . . . .

80.
Mose S. Eljakim
der Lev.
2. Tibeth.

81.
האבן הזאת
חוקמה למצבה

82.
Joseph S. Abra-
ham.

83.
טו ימים
לירח ניסן יו' ב'
נקברה מ"ר
בת ר" מנח
לפרט
תנצבה

84.
unleserlich.

85.
צבור ס

86.
. . . . . בצ
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
תנצבה

87.
תנצבה

88.

אשה צנועה
וחשובה מ' רבקה
בת בהה"ר אברהם
חבהן
שנפטרה יב

Noten:

ad 1) Mitteilung von Dr. Unger in der Allg. Zeit. des Judentums Jahrg. 1840 S. 450 angeführt von Zunz in ſeinem Werke: Zur Geſchicht und Literatur 1845 S. 405. Leider iſt die hebräiſche Inſchrift nicht mehr aufzufinden.

ad 2) Mitgeteilt von Bellermann in dem Programm vom Jahre 1795 unter dem Titel: De Inscriptionibus hebraicis Erfordiensibus S. 9 No. 18. Der Stein iſt im Hauſe des Herrn Sonntag auf der Marbachſtraße am Andreasthore gefunden worden. Bellermann lieſt Zeile 3 ſtatt עדן die Worte und Buchſtaben נרוו. Es iſt aber klar, daß er ſtatt ע ein נר, ſtatt des ד ein ו und ſtatt des ן ein ו geleſen hat. Vergl. No. 34.

ad 3) Der Leichenſtein findet ſich noch auf dem alten Friedhofe aufgeſtellt. Er wurde beim Abbruch des Andreasthores 1881 gefunden und Herr Rabbiner Dr. Caro hat eine Abſchrift davon in Ueberſetzung dem Stadtarchiv übergeben.

ad 4) Auch die Inſchrift dieſes Steines iſt von Dr. Caro überſetzt worden. Der Stein ſelbſt iſt erhalten. Die Ergänzung der fehlenden Worte dürfte Zeile 4 המהורה vielleicht rechtfertigen.

ad 5) Mit dieſer Inſchrift iſt es wie mit 3 und 4, daß der betreffende Stein noch erhalten iſt. Doch iſt eine Abſchrift oder Ueberſetzung davon nicht vorhanden geweſen.

ad 6) Bellermann d. I. h. E. 1795 S. 10 No. 19 am Hirſchlachufer im Johannesſtraßen-Viertel rechts an der Mauer gefunden.

ad 7) Abſchrift der Ueberſetzung von Dr. Caro.

ad 8) Desgl.

ad 9) Von Dr. Jaraczewsky in ſeinem Buche: Die Geſchichte der Juden in Erfurt 1868 Nachſchrift No. 7 mitgeteilt. Der Stein iſt noch erhalten. Die letzte Zeile iſt jetzt auf dem Steine nicht mehr deutlich zu leſen. Aber ſoviel iſt zu erkennen, daß ſtatt עברה כג nur die Buchſtaben נכר קמ und in einer Zeile darunter der obere Teil eines ל zu erkennen ſind. Es iſt darum zu bezweifeln, ob die anderen von Dr. J. geleſene Buchſtaben wirklich auf dem Steine geſtanden haben, um ſo mehr, als ſeine Leſung gar keinen Sinn giebt.

ad 10) Dr. Zunz Zur Geſchichte und Literatur S. 407, nach einer Mitteilung von Dr. Unger.

ad 11) Bellermann d. I. h. E. 1795 No. 17 S. 7 am Kreuzkirchhof als behauener Eckſtein gefunden. Zunz lieſt Zeile 4 נוחו בגן, dagegen ſcheint dem Raume nach die Bellermann'ſche Leſung nicht verwerflich zu ſein. Vielleicht ſtand nur נוחו und Bellermann las das ו für ein ל.

ad 12) Bellermann ib. No. 15 S. 5, gefunden auf dem Fiſcherſand im Siebel'ſchen Hauſe.

ad 13) Der Steinſtumpf iſt erhalten. Ich vermute, daß er zu dem Leichenſtein gehörte, deſſen Inſchrift in der folgenden No. von Dr. Jaraczewsky abſchriftlich mitgeteilt wurde.

ad 14) Von Dr. Jaraczewsky abſchriftlich mitgeteilt in d. G. d. J. in E. 1868 Nachſchrift No. 3.

ad 15) Bellermann D. I. h. E. 1793 No. 1 S. 7. Bellermann las 6. Adar, Zunz (Z. G. u. L. S. 407) lieſt 7. Adar. Der Stein wurde am Andreasthor gefunden.

ad 16 Bellermann d. I. h. E. 1794 S. 14 No. 14 am Predigerkirchhof gefunden. Zunz ib. S. 407.

ad 17) Von Dr. Caro abſchriftlich mitgetheilt.

ad 18) Dr. Jaraczewsky d. G. d. J. in Erf. S. 117.

ad 19) ib. S. 118.

ad 20) ib. S. 117.

ad 21) Bellermann d. I. h. Er. 1794 S. 13 No. 9. Er lieſt Zeile 9 זוהר, was aber richtig nur נוחו heißen kann. Er fand eine Abſchrift der Inſchrift in dem handſchriftlichen Nachlaß des Senior Besler. Zunz Z. G. u. L. S. 407.

ad 22) Bellermann ib. S. 8 No 6 auf dem Michaeliskirchhofe gefunden. Er lieſt Z. 3 לעזר. Es muß ſicher heißen לעזרה. Es ſcheint faſt, als ob dieſe Stein-Inſchrift mit der folgenden identiſch ſei. Zunz Z. G. u. L. S. 407.

ad 23) Dr. Jaraczewsky D. G. d. J. in Erf. S. 118.

ad 24) Dr. Zunz Z. G. u. L. S. 407. Mitteilung von Dr. Unger. Hier ſcheint ebenfalls Identität mit der folgenden Inſchrift vorzuliegen.

ad 25) Dr. Jaraczewsky D. G. d. J. in Erf. S. 118.

ad 26) Im hieſigen Muſeum ſteht der Steinſtumpf.

ad 27) Von Dr. Caro Abſchrift der Ueberſetzung. Der Stein ſelbſt iſt erhalten und ſteht auf dem Friedhofe.

ad 28) Verhält ſich wie mit 27.

ad 29) Desgl.

ad 30) Der Stein ſteht auf dem Friedhofe. Der Name der Frau ſcheint הינדל gelautet zu haben,

ad 31) Bellermann d. I. h. Er. 1793 S. 15 No. 3 am Moritzwall am Andreasthor gefunden.

ad 32) Auf dem hieſigen Friedhofe.

ad 33) Dieſe Inſchrift hat Bellermann D. I. h. E. 1794 No. 13 S. 8 nach der Beſchreibung von Rector Weingärtner mitgeteilt. Er las Z. 2 בשויה ſtatt בנויה und Zeile 3 רבי וראש und Z. 4 רבד זרח וכהן. Künſtlich erklärte er בשויה, das Dr. Jaraczewsky S. 68 beſſer עשויה leſen wollte. Auch die Meinung Bellermann's, daß וראש als Verbum „verloben" aufzufaſſen ſei, oder als Subſtantivum und einen Namen angebend, iſt unmöglich zu halten. Dr. Jaraczewsky nimmt zwar auch den Namen: Wadaraſch an und lieſt רבד, ſo daß er in ihm den Vorſitzenden des Rabbinatscollegiums ſieht. Aber Dr. Zunz (S. 407) hat ſchon auf das Unrichtige dieſer Auffaſſung hingewieſen, was Jaraczewsky ganz unbeachtet ließ. Zunz glaubt, daß der Name רבי יודא אשר ברורח gelautet haben werde. Allerdings iſt auch dieſe Löſung nicht ganz den entzifferten Buchſtaben conform, aber ſicher beſſer als die von Bellermann und Jaraczewsky. Wie aber auch der Name des Verſtorbenen gelautet haben mag, ob יודא oder vielleicht יוסף oder יועץ; das ſteht wol ſicher, daß ſein Vater רבי זרח hieß und ein כהן war. Alſo alle die Schlüſſe, welche Bellermann und nach ihm Jaraczewsky aus dem רבד gezogen haben, ſind als Irrtümer anzuſehen.

ad 34) Der Stein iſt noch erhalten; Ueberſetzung von Dr. Caro mitgetheilt.

ad 35) Dieſer Stein iſt ebenfalls noch erhalten. Die Buchſtaben ſind nicht ganz leſerlich, ſo daß Zeile 3—6 nicht ganz entziffert werden können. Ich vermute, daß ſie lauteten:

3 וחהי לי על לחיי דם
4 דמעתי על געיית נכרתי
5 האבן הלז הצבתי לראש

oder vielleicht Z. 4 das letzte Wort בכיתי
Dann wäre der Sinn klar.

6 בת ר׳ אליעזר מר חנה
7 רעיתי . . . . . .

ad 36) Dr. Jaraczewsky D. G. d. J. in E. S. 9 am 18. Sept. 1863 in der Gera gefunden.

ad 37) Der Stein iſt noch erhalten. Ueberſetzung von Dr. Caro.

ad 38) Bellermann ib. S. 3 No. 5 in der Michaeliskirche gefunden. Zunz ib. S. 408, will אור שרגו leſen.

ad 39) Der Stein iſt erhalten und ſteht auf dem alten Friedhofe.

ad 40) Der Stein ſteht im hieſigen Muſeum.

ad 40 a) Der Stein ward urſprünglich am Brühler Thor gefunden und ſteht jetzt auf dem alten Friedhof.

ad 41) Bellermann ib. No. 20. Die Verſtorbene hieß vermutlich ביילא בת שמואל הכהן.

ad 42) Bellermann ib. 1795, am Morizwall gefunden.

ad 43) Der Stein befindet ſich auf dem alten Friedhofe.

ad 44) } Die Steine ſind erhalten, am Andreasthor gefunden worden.
ad 45) } Ueberſetzung von Dr. Caro mitgeteilt.

ad 46) Der Stein iſt auf dem alten Friedhofe befindlich.

ad 47) Desgleichen.

ad 48) Desgleichen.

ad 49) Inſchrift unbekannt. Mitteilung darüber von Dr. Unger Zeitung des Judenthums 1840 S. 450.

ad 50) Bellermann ib. 1794 S. 7 No. 12 gefunden am Kreuzſtege im Müller'ſchen Hauſe. Zunz Z. G. u. L. S. 408 lieſt Zeile 1 den 19. Jiar, da der 29. an einem Sabbat war. Es könnte aber auch der 9. heißen.

ad 51) Stein auf dem alten Friedhofe erhalten. Dr. Jaraczewsky ib. Nachſchrift No. 8.

ad 52) Bellermann ib. 1795 S. 15 am Moritzwall No 23. Zunz Z G. u. L. S. 446 lieſt die Titelworte ſo: למוחי של ינגן oder ישלינגן und bezieht es auf einen Ermordeten aus dem Dorfe Hänigen bei Erfurt oder auf einen ähnlichen Unglücklichen aus Eßlingen. Doch iſt dies mehrfach zurückzuweiſen. Wäre es ein Ermordeter, ſo würde gewiß die Formel הרוג wie in No. 43 und 44 nicht fehlen. Dann wäre מומח auch nicht der übliche Ausdruck, ſondern חרוג. Ferner giebt es ein Dorf Hänigen nicht in der Nähe von Erfurt; auch hätte man von Eßlingen her wol ſchwerlich einen Ermordeten zu Erfurt begraben. Vielmehr ſcheint mir die Ueberſchrift von Bellermann nicht recht entziffert worden zu ſein. Das erſte Wort hieß wol למצבה. Die Buchſtaben לם hatte B. erkannt, aber das צ war wahrſcheinlich nicht genau zu erkennen und er löſte es in ein ו oder ו auf und zog den zweiten Teil des Buchſtaben zum folgenden Anfang des כ und las ein ם. Dann folgte eine Lücke, in der B. ein ש zu erkennen glaubte. Das letzte Wort hieß vermutlich ולציון. Aber B. machte aus צ wieder zwei Buchſtaben, ein י und נ, aus dem ו ein ג und ſo entſtand die räthſelvolle Titelſchrift. Der Verſtorbene hieß zweifellos שלמה בר מנחם.

ad 53) Der Stein iſt erhalten und ſteht auf dem alten Friedhofe. In Zeile 7 heißt das Anfangswort יום, Z. 8 שמונים.

ad 54) Zunz Z. G. u. L. S. 409 mitgeteilt von Dr. Unger.

ad 55) Von Dr. Caro überſetzt.

ad 56) Desgleichen. Der Stein iſt noch erhalten und ſteht auf dem alten Friedhof.

ad 57) Dr. Zunz Z. G. u. L. S. 410 mitgeteilt von Dr. Unger. Dr. Jarakzewsky D. G. d. J. in Erf. S. 418.

ad 58) Dr. Jaraczewsky ib.

ad 59) Der Stein ſteht auf dem alten Friedhofe.

ad 60) Bellermann ib. 1795 S. 14 No. 22 am Andreasbamm. Zunz Z. G. u. L. S. 410 nimmt das Jahr 1332 an.

ad 60) Bellermann ib. 1793 S. 13 No. 2; Zunz Z. G. u. L. S. 410.

ad 62) und 63) Der Stein iſt erhalten und ſteht auf dem alten Friedhofe. Es ſcheint, daß der Name des verſtorbenen Sohnes יעקב war.

ad 64) Bellermann ib. 1794 S. 9 No. 7. Zunz Z. G. u. L. S. 410. Es ſcheint, wie B. annimmt, daß der Verſtorbene ein Gelehrter war; denn

die Lücke der 2. Zeile iſt wohl mit מהר auszufüllen. Zweifelhaft iſt dagegen, ob in Z. 4 das letzte Wort הנהרג zu leſen iſt. Denn wie No. 43 und 44 zeigen, daß man bei einem Ermordeten die Formel והדומ hinzufügte. Vielleicht ſtand הנדיב da.

ad 65) Jaraczewsky ib. S. 118.

ad 66) Bellermann ib. 1795 S. 6 No. 16 im Stieger'ſchen Hauſe an der Eimergaſſe gefunden. Bellermann lieſt Zeile 2 und 3 ביום שני מהיטבאל בת אברהם. Zunz Z. G. u. L. S. 410 lieſt Z. 3 באלול und ſetzt das Todesjahr zwiſchen 1330 und 1339. Daß Bellermann's Leſung der 3. Zeile nicht richtig ſein kann, iſt klar. Zunz hat wol das ganz Richtige getroffen.

ad 67) Jaraczewsky ib. Nachſchrift No. 2.

ad 68) Der Stein iſt erhalten und ſteht auf dem alten Friedhof.

ad 69) Bellermann ib. 1794 S. 5 No. 11 an dem Kreuzſtege im Müller'ſchen Hauſe gefunden. Zunz Z. G. u. L. S. 415 lieſt שלו מיאל und 12. Tiſchri. Bellermann las 14. Tiſchri. Letzterer erklärte das לר der erſten Zeile gleich לראש „zu Häupten" und meinte bei dem לראש der zweiten Zeile muß den Initialen ר ק die Ueberſetzung summi Rabbini synagogae sanctae für gerechtfertigt zu halten. Es iſt aber unfraglich, daß eine ſolche Bezeichnung ungebräuchlich iſt. Ob hier Irrtümer der Entzifferung der Buchſtaben ſelbſt vorliegen, iſt nicht mehr feſtzuſtellen. Aus den No. 4, 15, 20, 29, 30 geht hervor, daß ſicher die erſten 4 Worte der Inſchrift lauteten ציון הלז הוקם לראש und daß dahinter der Name und Titel folgen mußte. Wenn alſo wirklich auf Z 2 לר am Ende ſtand und auf Z. 3 לראש am Anfange, ſo ſind לר auf Z. 2 nur Ausfüllung der Zeile geweſen, wie in No. 45 Z. 4. Die Abbreviaturen ר ק laſſen ſich als ראש קהל, aber wol noch richtiger als רבי קלונימס oder eines ähnlichen Namens anſehen. Denn ſicher würde wohl vor שלומיאל noch eine Titulatur wie רבי geſtanden haben.

ad 70) Der Stumpf ſteht auf dem alten Friedhof.

ad 71) Bellermann ib. 1794 S. 12 No. 8 nach einer Mitteilung, die ihm Candidat Weingärtner, ein Neffe Besler's machte, welcher dieſe Inſchrift von ſeinem Großvater hatte. Zunz ib. S. 415 bezweifelt das Datum.

ad 72—74) Jaraczewsky ib. S. 119. In No. 73 Zeile 2 iſt gewiß von J. nicht richtig geleſen worden. Denn die drei Schriftzeichen laſſen ſich ſo gar nicht verſtändlich machen. Es iſt anzunehmen, daß die Anfangsbuchſtaben des Wortes נקבר daſtanden und zwar, wie es ſcheint, der obere Teil des ב und zwei Striche vom ק. Daß ſolche Ausfüllbuchſtaben angewendet wurden, zeigt dieſe Inſchrift ſelbſt auf Zeile 1.

ad 75) Bellermann ib. 1794 S. 14 No. 10 im Karthäuſerkloſter gefunden. Zunz ib. S. 416 lieſt Zeile 2 וסבר אויש.

ad 76) Dieſer Stein ſteht auf dem alten Friedhofe. In Zeile 2 und Z. 3 ſind Schlußwort und Anfangswort nicht ganz leſerlich. Die Worte טובה und תור ſollen nur die Geſtalt der Buchſtabenreſte andeuten.

ad 77) Der Stein iſt noch erhalten und ſteht auf dem alten Friedhofe.

ad 78) Abſchrift von der Ueberſetzung hat Dr. Caro hinterlaſſen. Der Stein ſelbſt ſteht auf dem alten Friedhofe.

ad 79) Jaraczewsky ib. S. 118.

ad 80) Derſ. ib. Nachſchrift No 1.

ad 81) Derſ. ib. No. 4.

ad 82) Derſ. ib. No. 5.

ad 83) Der Stein ſteht auf dem alten Friedhofe.

ad 84) Jaraczewsky ib. No. 6.

ad 85) Der Stumpf ſteht auf dem alten Friedhofe.

ad 86) Bellermann ib. 1794 S. 5 in der Michaelis-Kirche.

ad 87) Der Stumpf ſteht noch auf dem alten Friedhofe.

ad 88) Der Steinſtumpf liegt auf der Mauer des Andreaskirchhofs.

Der ſynagogale Ritus.

Von Leopold Löw.

(Fortſetzung.)

5. Kapitel.

Frauenabtheilung.

Eine beſondere Erörterung verdient der Platz, welcher dem weiblichen Theile der Gemeinde beim öffentlichen Gottesdienſte angewieſen wurde. Die Meinung, daß die Abſonderung der Geſchlechter in geſchiedene Räumlichkeiten eine uralte, jüdiſche Einrichtung ſei, iſt ziemlich weit verbreitet. Was lehrt hierüber die Geſchichte?

Die Thora kennt eine ſolche Abſonderung nicht. Wie der Mann ſein Opfer, ſo bringt auch das Weib das ihrige vor die Thür des Zeltes der Offenbarung (3. M. 12, 6.). Der dem Manne zugängliche Ort iſt auch dem Weibe zugänglich. Das Gebot, das Volk am Laubhüttenfeſte des Nachlaßjahres zu verſammeln, und demſelben das Geſetz vorzuleſen, ſchließt die Frauen ausdrücklich ein (5 M. 31, 10—12), ohne jedoch anzuordnen, daß denſelben ein abgeſonderter Raum anzuweiſen ſei. Chriſtliche Bibelforſcher haben ſogar die Frage diskutirbar gefunden, ob Weiber beim öffentlichen Kultus mit beſchäftigt waren. Unter den Aeltern erklären ſich Lundius, (Jüd. Heil. B. I. Kap. 31) und Habihorſt (De mulieribus Zobéhoth Roſt. 1688), unter den Neueren Ewald entſchieden dafür. „Es iſt ſehr merkwürdig", ſagt Letzterer, „daß nach einigen geſchichtlichen Spuren auch Weiber ähnlich wie die Leviten, am Heiligthume thätig ge-

wesen sein müssen. Wir wissen, daß Weiber vor der Ostseite des Heiligthumes ganz wie die Leviten in Reihe und Glied, also auch zu bestimmten Zeiten erscheinen und Dienste thun mußten (2 M. 38, 8 1. Sam. 2, 22); ferner, daß hier metallene Spiegel für sie am großen Waschbecken angebracht waren. Eigentliche Priestergeschäfte höherer oder niederer Art kann man bei ihnen nicht voraussetzen: nach der ganzen Eigenthümlichkeit des Jahvethumes wurden diese immer nur von Männern versehen. Aber wir wissen sonst, daß am Heiligthume unter Gesängen auch Tänze von Weibern aufgeführt wurden (2 M. 15, 20. Richt. 21, 21); und auf etwas damit Verwandtes führen ebenso jene Spiegel. Nahmen nun an diesen Tänzen an Festtagen wol immer viele Weiber aus allen Stämmen Theil, so mußten doch am Heiligthume selbst beständig solche sein, welche die Tänze zu leiten verstanden: und diese waren wol dieselben, welche auch täglich dort die heilige Musik erschallen ließen. Daß es solche singende und spielende Weiber dort gab, wissen wir sicher (Ps. 68, 26), wie auch, daß alle die Musenkünste bis in die Zeiten Davids noch gern den Weibern überlassen wurden (Bd. II S. 352 ff.). Wir haben also in der singenden und spielenden Mirjam, das deutliche Urbild dieser Weiber im Heiligthume (Alterth. S. 297, 298); frommen und musenfreundlichen jüdischen Frauen muß diese Verherrlichung ihrer Ahnfrauen natürlich wohlthun. Störend dürften für sie bloß die Spiegel sein, welche für dieselben an heiliger Stätte angebracht werden mußten. Nach solchem Luxus tragen die jüdischen Damen in unserer Zeit selbst in den größten Städten kein Verlangen! Zur Entschuldigung der Großmütter dient jedoch der Umstand, daß sie die den Enkelinnen so befremdlich scheinende Mode nicht erfanden, sondern bloß nachahmten: die Aegyptischen Frauen hielten bei ihrem Tempelbesuche in der einen Hand ein Tamburin, in der anderen einen Spiegel (Cyrillus de ador. in spir. et. ver. Tom I Cap. 2 p. 64.

Roſenm. Schol. 2 M. 38, 8. Morgenl. 2, 294). In Japan giebt es Tempel, in deren Mitte ein großer Spiegel aus gegoſſenem und halb polirtem Metall angebracht iſt, welchem eine ſymboliſche Bedeutung zugeſchrieben wird. Der Tempelbeſucher ſoll ſich ſagen: wie ich im Spiegel meinen Körper ſehe, ſo ſieht das allſehende Auge der unſterblichen Götter meinen Geiſt und mein Gemüt (Roſenm. Morgenl. a. a. O.). Unter den jüdiſchen Schriftauslegern haben die jedenfalls zu weit gehenden Vorausſetzungen und Schlüſſe Ewald's, welche ſich auch Bunſen aneignet, keinen Vertreter. Doch beziehen Septuaginta, Targumim und Syrer den bezüglichen Bericht der Thora auf Frauen, welche ſich zum Behufe gemeinſamer Andacht vor dem Eingange des Zeltes der Offenbarung zuſammenſchaarten. Aben Eſra, dem karaitiſche Ausleger folgen, denkt an Frauen, welche den Freuden der Welt entſagend, ſich ausſchließlich dem Dienſte Gottes widmeten, und daher dem Heiligthume zuſtrömten, um zu beten und der Belehrung über die Gebote Gottes zu lauſchen (2 M. 38, 8). Die Worte, mit denen Aben Eſra ſeine Erklärung einleitet, geben deutlich genug zu verſtehen, daß ihn der Hinblick auf die weiblichen Orden in chriſtlichen Ländern darauf leitete. Der Nachweis, daß die Inſtitution der weiblichen Orden ſchon im alten Iſrael beliebt war, hatte im zwölften Jahrhundert apologetiſche Bedeutſamkeit. Eine gleiche Tendenz verfolgt Don Iſak Abravanel, indem er die Vermuthung plauſibel findet, daß den chriſtlichen Völkern bei der Gründung weiblicher Klöſter das Beiſpiel der Tochter Jeftah's vorgeſchwebt habe (Prof. prior. ed. Hamb. 38a . . .). Wären ihm die Schriften Philo's bekannt geweſen, ſo hätte er auch die Therapeutinnen auftreten laſſen, von denen das von einem chriſtlichen Schriftſteller herrührende, aber dem Philo untergeſchobene Buch über das beſchauliche Leben in ſo überſchwenglicher Weiſe ſpricht. Der Apologetik ſind eben die Anſchauungen und Sitten ihrer Zeit normativ;

es ist daher nicht die biblische, sondern ihre eigene Welt, in deren Eigenthümlichkeiten sie einen tiefern Einblick gestattet.

Von den beim Heiligthume angebrachten Spiegeln wissen die jüdischen Schriftausleger ebenfalls nichts. Nach ihrer Auffassung ist der in Rede stehende Schriftvers folgender Maßen zu übersetzen: „Und (Mose) machte das Waschbecken von Erz und sein Gestell von Erz aus den Spiegeln der Weiber." Die Spiegel der Alten waren nämlich nicht aus Glas, sondern aus polirtem Metall, welches zur Verfertigung des Waschbeckens vollkommen geeignet war. Die Verfertigung des Waschbeckens aus den Spiegeln hat auch die Majorität der christlichen Exegeten für sich.

Michaelis meint, das Waschbecken sei aus einer andern Materie verfertigt, und mit dem Spiegelmetalle bloß überzogen worden, um den badenden Priestern als Spiegel zu dienen. (Commentatt. Societ. Scientiarum Götting. T. IV p. 88). Diese weit hergeholte Hypothese nahm ihr Urheber später selbst zurück. Zu ihrer Widerlegung kann aber nicht angeführt werden, daß es jüdischen Männern verboten sei sich in einem Spiegel zu betrachten, da dieses Verbot aus späterer Zeit stammt und verschiedene Ausnahmen zuläßt (Toß. Ab. Zara III p. 463 Zuckermandel, Jer. Daf. 2, 2, B. daf. 29 a J. Dea 156).

Im Salomonischen Tempel sucht man ebenfalls vergebens eine den Frauen angewiesene Räumlichkeit. Eine solche kennen nur die Schriftausleger, welche spätere Zustände und Verhältnisse auf frühere Zeiten übertragen (Raschi 1 K. 6, 36). Geschichtlich läßt sich nicht einmal bestimmen, in welchem Zeitpunkte der zweiten Tempelperiode ein eigener Vorhof eingerichtet wurde. Wahrscheinlich geschah dies in der Hasmonäischen Restaurationsepoche. Gewiß ist, daß der östlichste Vorhof des Herodianischen Tempels, zu welchem man durch das Susathor aus dem mit einem Gitter (סוֹרֵג) umgebenen Zwinger (חֵל) gelangte, Vorhof der Frauen (עֶזְרַת נָשִׁים *γυναικωνῖτις*) genannt wurde. Diese

Benennung will aber durchaus nicht sagen, daß dieser Vorhof ausschließlich den Frauen gewidmet war, und von Männern nicht betreten werden durfte. Die vorliegenden authentischen Tempelbeschreibungen beweisen das Gegentheil. Männer führten in diesem Vorhofe den Frauen manches Opfer zu, damit eine weibliche Hand darauf ruhe. Die Funktion der Handauflegung kam zwar nur den Männern zu. Da es aber den Frauen Freude machte, es in diesem Stücke den Männern gleich zu thun; so waren die Männer ritterlich genug den Frauen einen angenehmen Dienst zu leisten. (Chag. 16 b). In den vier Ecken des Frauenhofes waren vier Zellen angebracht, in denen Männer Funktionen zu verrichten hatten. Nicht minder befanden sich in dem Frauenvorhofe die Zellen, in denen die Leviten ihre Musikinstrumente aufbewahrten (Middoth 2, 56). Vor der Westpforte desselben hielt sogar ein Senat seine Sitzungen (Sanh. 11, 3 De Wette, Archäol. §. 238 מִדְרַשׁ הַגָּדוֹל). Ueberhaupt mußten die durch die Susapforte kommenden Männer den Frauenvorhof passiren, um zu ihrem Vorhofe zu gelangen.

Eine totale Scheidung der Geschlechter konnte mithin durch die Kreirung des Frauenvorhofes nicht beabsichtigt werden. Letzterer sollte bloß die gewöhnliche Grenze der Zugänglichkeit für Tempelbesuchende Frauen bilden, die aber bei gewissen Gelegenheiten überschritten werden durfte. Dieselbe Bewandniß hatte es mit dem Vorhofe der Israeliten, welchen Nichtpriester in der Regel nicht überschritten. Die Einräumung eines besondern Tempelvorhofes für Frauen floß nicht aus Gründen der Sitte, des Anstandes und der Schicklichkeit. Die bei anderen orientalischen Völkern übliche Ausschließung erfuhren die jüdischen Frauen auch im sozialen Leben nicht. Allein das levitische Reinigkeitsgesetz wurde mit solcher Strenge gehandhabt, daß Frauen nur in seltenen Fällen den Männervorhof betraten (Kiddusch. 52 b. וְכִי אִשָּׁה בעזרה מנין und Raschi das., welcher sich

auf Kel. 1, 8, woraus der Zusammenhang mit dem levitischen Reinigkeitsgesetze klar zu ersehen ist, beruft. Ueber die Einwendungen der Tossafisten gegen Raschi s. Azmot. Jos. z. St.). Diese Strenge brachte es mit sich, daß auch Männer, solange sie mit gewissen Uebeln behaftet waren, den Tempelberg überhaupt nicht betreten durften, ja sogar ihre Wohnorte, wenn diese zu den größeren mit Ringmauern umgebenen Städten gehörten, zeitweilig verlassen mußten. Der Ursprung dieser auch von der Sanitätspolizei geforderten Maßregeln wird auf die Vorschriften zurückgeführt, welche das Gesetz dem durch die Wüste ziehenden Israel ertheilt. An dem Lager in der Wüste wurden nämlich von rituellem Standpunkte drei Abtheilungen unterschieden: Das Zelt der Offenbarung mit seinem von Umhängen eingeschlossenen Vorhofe bildet das Lager der Schechinah. Dieses wurde von dem Lager der Leviten und dieses von dem der Israeliten koncentrisch umgeben. Die talmudische Gesetzauslegung übertrug nun diese Dreitheiligkeit auch auf Jerusalem: von den Thoren Jerusalem's bis zum Tempelberge ist das Lager Israels; von den Thoren des Tempelbergs bis zum Vorhofe der Männer ist das levitische, von diesem Vorhofe einwärts das ahronitische Lager. Die Bestimmungen, welche den Lagern in der Wüste galten, gelten daher auch der heiligen Hauptstadt und dem Tempel (Sifre zu 4 M. 5, 3, Pessach. 67 a. Raschi 4 M. 5, 2 Maim. Biat ha. Mikd. 3, 2). Außer Jerusalem gehörten nur die von einer Ringmauer umgebenen Städte zum Lager Israels (Kel. 1, 7), vorausgesetzt, daß ihre Ringmauern schon zur Zeit der Eroberung Kanaan's durch Josua vorhanden waren (R. Simson, Kel. a. a. O. Schebuoth 16 a, Arach. 32 b). Von der Theilnahme an den großen Kampfspielen zu Olympia, ja selbst von der Anschauung derselben waren weibliche Personen ausgeschlossen. Die es wagten, das Verbot zu übertreten, wurden bedroht, vom Felsen herabgestürzt zu werden (Wachsmuth,

hellen. Alterth. 2, 565, 566). Dem jüdiſchen Feſte des Waſſerſchöpfens durften Frauen beiwohnen; doch wurden dieſelben im Laufe der Zeit einſchränkenden Maßregeln unterzogen. Die Nähe der Zuſchauerinnen führte Mißbräuche herbei, denen nicht abgeholfen wurde, als man die Abhaltung der Feſtſpiele vom Oſten des Frauenvorhofes in den Weſten, den Vorhof der Männer verlegte. Um denſelben vorzubeugen, ließ man an den Wänden des Frauenvorhofes eine Emporbühne anbringen, welche jedoch nur beim Feſte des Waſſerſchöpfens benützt wurde. Nach dem Feſte wurde Eſtrich und Bruſtwehr der Emporbühne abgehoben. Für letztere war keine hebräiſche Benennung vorhanden; man bezeichnete ſie mit einem auch zu den Römern übergegangenen griechiſchen Worte גזטרא בציצרה ἐξώστρα exostra J. Sukka 5, 2 B. 51 b Middot. 2, 5). Jafeth war in den Hütten Sem's ſo einheimiſch geworden, daß er ſich ſelbſt im Heiligthume Iſraels das Bürgerrecht zu erringen verſtand. Nicht nur die proviſoriſche Emporbühne, auch die Balken zwiſchen der Halle und den heiligen (בלוסטרא ſ. Ar. s. v.) und das weſtliche Thor des Tempelberges (קיפונוס Midd. 1, 3, 1 Toſ. Jom. Tob. daſ.) hatten griechiſche Namen. Der freie Raum des Tempelberges wird als eine doppelte Stoa beſchrieben (Peſſach. 13 b). In topographiſchem Sinne hatte alſo auch Jeruſalem ſeine Stoiker! Die Vorleſung des Geſetzes im Erlaßjahre wurde im Männervorhofe (עזרת ישראל) vollzogen (Sota 7, 8): בעזרה, womit ſtändig der Männervorhof bezeichnet wird. Die jer. Gemara verlegt die Vorleſung ausdrücklich in dieſen Vorhof. Die bab. Gemara läßt die Vorleſung, aber nur aus pilpuliſtiſchem Grunde in dem Frauenvorhofe geſchehen (Sota 41 b. S. auch Kehillath Jakob v. Algaſi Buchſt. א Nr. 2), ohne daß zu dieſen Behufe eine eigene Frauengallerie errichtet worden wäre. Es iſt mithin klar, daß die Abſonderung der Geſchlechter nur bei Gelegenheit des mit Spiel und Tanz verbundenen Freudenfeſtes für heilſam,

bei der ernsten Vorlesung des Gesetzes aber für unnöthig gehal-
ten wurde. Aelter, als die Absonderung der Geschlechter, ist die
Wasserlibation am Laubhüttenfeste. Sie hatte aber vielleicht
eine verwandte Tendenz, in wie ferne sie an einem auch die
Weinlese feiernden, zu Tafelfreuden einladenden Feste als Sym-
bol der Nüchternheit dienen sollte. Möglich war, wie mit den
Eulogien, auch eine antihellenische Demonstration damit ver-
bunden: Israel bringt seinem einzigen Gotte beide Arten von
Trankopfern dar, während die Griechen manchen Gottheiten
Wein opferten, bei anderen hingegen nüchternen Libationen den
Vorzug gaben (Hermann Lehrb. der Gottesd. Alterth. der Grie-
chen Th. II C. II § 25). Die Sadducäer perhorrescirten diese
Demonstration als Neuerung; ihre Gegner verschafften sich die
Genugthuung, daß sie dieselbe zum Range eines Gebotes der
Thora, oder einer Halacha des Mose vom Sinai erhoben (Jer.
Sukka 4, 6, B. M. kat. 3 b und die Parallelst.). Die am jeru-
salemischen Tempel gemachten Wahrnehmungen treten im We-
entlichen auch an den Synagogen der talmudischen Periode
ervor, nur daß hier eine besondere Abtheilung für Frauen gar
icht erwähnt wird. Dieses Stillschweigen könnte auf die Ver-
uthung führen, daß Frauen zu jener Zeit Synagogen über-
upt nicht besuchten. Allein die Quellen bezeugen vielstimmig
as Gegentheil. Wenn der Talmud von den Orten spricht,
elche ein solider Mann zu besuchen pflegt, nennt er die Spna-
ge und das Lehrhaus; das Weib besucht das Badehaus oder
e Synagoge (Ab. Zara 38 b), in welche die Mütter ihre un-
richtsfähigen Knaben zum Behufe des Unterrichtes führen
er. 17 a). Daher wurde es für rathsam gehalten, die Jugend
ir verheirateten Lehrern anzuvertrauen (Kidd. 4, 13).

Auch hätte die Frage, ob Frauen beim öffentlichen Gottes-
nste aus der Thora vorlesen dürfen (Meg. 23 a), unmöglich
tauchen können, wenn sich das weibliche Geschlecht von der

Synagoge fern gehalten hätte. Warum ſpricht der Talm
gleichwohl von keiner Frauenabtheilung in der Synagoge?
Weil eine ſolche nicht vorhanden war.

Dies wird auch durch poſitive Thatſachen erhärtet. So
zählte einſt R. Jochanan b. Nafcha: Ich kenne eine Jungfra
von welcher wir lernen können, die Sünde zu fürchten, u
eine Wittwe, von welcher wir lernen, Gotteslohn zu ſuchen.
Jungfrau hörte ich beten: Herr der Welt! Du ſchufſt d
Paradies und ſchufſt die Hölle. Du ſchufſt Fromme und ſchu
Sünder. Es ſei Dein Wille, daß kein Menſch durch mich zu
Straucheln gebracht werde. Eine Wittwe, die eine Synagoge
ihrer Nachbarſchaft hatte, begab ſich täglich in mein Lehrhau
um daſelbſt ihr Gebet zu verrichten. Ich ſprach einſt zu ih
meine Tochter, iſt denn keine Synagoge in deiner Gaſſe? S
antwortete mir: Rabbi! habe ich denn für die Schritte — d.
für die weitere Strecke, die ich zurücklegte, — keinen Lohn
erwarten (Sota 22 b)? Es waren alſo die Lehrhäuſer d
Frauen zugänglich, und es erregte keinen Anſtoß, wenn ſie d
ſelbſt ihre Andacht verrichteten, wiewohl den Lehrhäuſern ei
höhere Weihe und Heiligkeit zugeſchrieben wurde, als d
Synagogen! Daſſelbe wird durch folgende Anekdote beſt
tigt. Ein Weib, welches ſich am Eingange des Sabbat
beim Vortrage R. Meir's verſpätet hatte, und nach d
Rückkehr aus dem Lehrhauſe die Lampe erloſchen fand, muß
von ihrem erzürnten Ehemanne die Drohung hören: Du wi
meine Schwelle nicht betreten, bis du dem Prediger nicht i
Geſicht geſpuckt haſt. Die Frau blieb Wochen lang von ih
Gatten entfernt. Endlich bewogen ſie ihre Nachbarinnen,
ihnen in das Lehrhaus R. Meir's zu gehen. Letzterer, von
rer Noth durch höhere Offenbarung unterrichtet, fragte die
weſenden Frauen, welche von ihnen die Kunſt verſtände,
ein ſchmerzhaftes Auge eine Beſchwörungsformel zu ſpre

Die Freundinnen der Verstoßenen rieten derselben, sich diesem Geschäfte zu unterziehen, und dabei den Rabbi anzuspucken, was bei Beschwörungen zu geschehen pflegte [Toß. Sanh. III, Jer. daſ. 10, 1, B. 101 a), was aber verpönt wird. Maim. opponirt hier, seinem Principe getreu, den Talmud, indem er die Inkantation an sich verpönt, wenn auch der Inkantisl nicht angespuckt wird. (S. Keß. Mischneh. Ab. Zara 11, 12)]. In der Nähe R. Meir's hielt sie jedoch der Respekt vor dem verehrten Schriftgelehrten ab, ihr Vorhaben auszuführen. Rabbi, sprach sie, ich bin der Beschwörungskunst nicht mächtig. Der Angesprochene ermuthigte sie jedoch mit den Worten: Spucke mich sieben Mal an und ich werde geheilt sein. Nachdem sie seiner Weisung nachgekommen war, entließ er sie mit den Worten: Gehe und sage deinem Gatten, daß du dem Prediger nicht einmal, sondern siebenmal in's Gesicht gespuckt hast. Von seinen Schülern interpellirt, warum er die Inkantation nicht von Einem aus ihrer Mitte vollziehen ließ, sprach er: Wie glücklich ist Meir, dem Beispiele seines Schöpfers folgen zu können! Wurde ja selbst der Name des Heiligen, gelobt sei er, ausgelöscht, um Frieden zwischen Mann und Weib zu stiften (Wajj. R. Abschn. 9. Eine jüngere Version, s. Debar. R. 5. Vergl. 4 M. 5, 23). Die Geschichtlichkeit der angeführten Thatsachen wird bei dem Gebrauche, der hier von der Erzählung gemacht wird, nicht vorausgesetzt. Ihre sittengeschichtliche Bedeutung kann in keinem Falle in Abrede gestellt werden. Sie lassen klar und unzweideutig erkennen, daß die palästinensischen Synagogen und Lehrhäuser von Frauen besucht wurden, ohne daselbst eine für sie eingerichtete Räumlichkeit zu finden. Genauere und befriedigendere Nachrichten erhielten sich in dieser Hinsicht über die persischen Synagogen, und zwar aus den blühenden Gemeinden in Pumbadita und Machusa. Die hierauf bezügliche talmudische Notiz besteht aus sechs Worten, die aber an archäologischer Bedeutsamkeit die meisten dialektischen

Verhandlungen des Talmuds übertreffen. Die Notiz giebt Kunde von folgenden ſynagogalen Einrichtungen. Abaj ha Kohen, das religiöſe Oberhaupt der Gemeinde Pumbadita von 322 bis 337, ließ in der Synagoge eine Reihe irdener Krüge aufſtellen, um Zuhörer und Zuhörerinnen auseinander zu halten. Jede Annäherung hätte ſich nämlich durch ein Geräuſch der Krüge verrathen müſſen. Raba b. Joſef, religiöſes Oberhaupt der Gemeinde zu Machuſa von 337 bis 351, ließ zu demſelben Zwecke den Fußboden mit getrockneten Schilfrohrſtäbchen bedecken, auf welche man, ohne Knallen zu verurſachen, nicht treten konnte. (Kidd. 81 a Lebensalter 308, 309.)

(Fortſetzung folgt).

Bemerkung zu S. 208—214.

Von

Dr. Hartwig Hirſchfeld.

Im Maiheft dieſer Zeitſchrift befindet ſich eine Studie, welche das „Mißverſtändniß" aufzuklären ſucht, daß Jehuda Hallewi an einer Stelle ſeines religionsphiloſophiſchen Buches die Anfangsloſigkeit der Materie zuzugeben ſcheine. In der That wäre ein ſolches Zugeſtändniß im Munde eines Jehuda Hallewi außerordentlich auffallend, aber einerſeits iſt der in beſagter Studie vorgeſchlagene Weg zur Beſeitigung dieſes „Mißverſtändniſſes" nicht der richtige, andererſeits dürfte ein

solches, wenn es überhaupt eingeräumt werden sollte, anderswo zu suchen sein. Denn in den unmittelbar vorhergehenden Paragraphen (60—65) wird die Frage von der Anfangslosigkeit bezw. Erschaffenheit der Welt behandelt und die erstere vom Rabbi rundweg verneint. Aber man sieht, daß trotz alledem J. H. diese Frage noch nicht vollig abschließen gewollt habe. Denn er giebt (§ 65 Ende) für die Erschaffenheit selbst eine gewisse Schwierigkeit zu, die allerdings durch diejenige der Anfangslosigkeit bei weitem übertroffen wrüde. Er kann nicht umhin einzugestehen, daß diese ganze Frage dunkel sei und die Beweise für und gegen einander aufwiegen. Das Uebergewicht werde schließlich nur durch die prophetische Ueberlieferung zu Gunsten der Erschaffenheit hergestellt [1]), aber die von ihm dabei gebrauchten Worte, daß „die prophetische Ueberlieferung von Adam, Noah und Moses wahrer sei, als die Speculation", verrathen ziemlich deutlich, daß er bis zu diesem Augenblick mit dieser Frage noch nicht ganz zu Ende gekommen war. Es folgt der verfängliche Satz, und es ist nöthig, denselben zunächst vollständig nach dem Original mitzutheilen. Er lautet: ובעד אן ילנא אלמתשרע אלי אלתסלים ואלאקראר בהיולי קדימה ועואלם כתירה קבל הדא אלעאלם לם פי דלך מטען פי אעתקאדה אן הדא אלעאלם חאדת מנד מדה מחצלה ואול נאסה אדם ונח. Die in der genannten Studie vorgeschlagene Uebersetzung: Weit entfernt, daß u. s. w. kann keineswegs zulässig sein, da dann für בעד mindestens בעיד (Vgl. I, 58 וזה דחיק = והדא בעיד; IV, 13 רחוק מה = בעיד מא) oder verbum finitum (Vgl. I, 110 כמה היא רחוק = לקד יבעד ען, III, 53 g. E. ולא בעד ען תלך אלדרגה = ולא רוחק מן המדרגה ההיא, Le Guide I f. 96 b והדא כלה בעד ען אלחק] hätte stehen müssen, wobei, da der Gegen-

[1]) Vgl. die sehr ähnlichen Ausführungen Maimûnis Le Guide II p. 128.

ſtand angegeben iſt, von welchem das Fernſein ſtattfinden ſoll, auch die Partikel עד nicht hätte fehlen dürfen. Eine Hauptſchwierigkeit für das Verſtändniß des Satzes liegt ferner in dem Wörtchen לם, das in ſeiner gewöhnlichſten Geſtalt hinterher die Ergänzung von יכן erfordern würde. Ich hatte erſt geglaubt, daſſelbe als Dittographie des vorhergehenden אלאלם ſtreichen zu ſollen [1]), aber dem ſteht zunächſt die hebr. Ueberſ. entgegen. Es erſcheint indeſſen am richtigſten, den Text zu laſſen wie er iſt, beſagtes לם aber לם (für לבא, da das א fortgelaſſen werden kann, wie לבא und לם) zu leſen, welches „noch nicht“ bedeutet. Eine wortgetreue Ueberſetzung des Satzes hätte demnach folgendermaßen zu lauten; Nachdem nun der Bekenner eines Geſetzes [2]) zum Eingeſtändniß und Bekenntniß an die ewige Materie und viele Welten vor dieſer Welt ſeine Zuflucht genommen hat, liegt darin noch kein Angriffspunkt auf ſeinen Glauben **daran, daß dieſe** Welt entſtanden und ſeit einer beſtimmten Zeit vorhanden und die erſten Menſchen Adam und Noah ſeien. — Streng genommen, iſt hier nirgends davon die Rede, daß J. H. ſeinen eigenen Standpunkt in dieſer Frage darlege, er ſpricht vielmehr von demjenigen, der, wie die Commentatoren ausführen, ſich an den bekannten haggadiſchen Satz hält שהיה כמה עולמות ומחדים [3]), daß alſo jemand die Ewigkeit der Materie zugeben und doch lediglich **daran** glauben könne, daß dieſe Welt in ihrer uns bekannten Geſtalt und mit der ſich von Adam herſchreibenden Menſchheit einen

[1]) Dann käme allerdings ein erwünſchter Sinn heraus, nämlich: Nachdem . . ., dann läge darin ein Angriffspunkt u. ſ. w. Man müßte dann aber etwa כאן oder ähnl. als Verbindungsglied erwarten.

[2]) אלמחשרע iſt nicht gerade Bekenner der Tora ausſchließlich, ſondern überhaupt eines Religionsgeſetzes. Vgl. Le Guide I S. 68 n. 3.

[3]) Le Guide II, 30, (p. 233).

zeitlich begrenzten Anfang habe. Der Glaube im Allgemeinen ist vollends hier gar nicht berührt. Wer in dieser Antwort trotzdem eine Art Compromiß sehen wird, der bedenke, daß J. H. übrigens aber auch noch gar keine endgiltige Antwort gegeben haben wollte. Denn der Chazari giebt sich vor der Hand zufrieden und sagt (68): „Sollten wir noch länger beisammen bleiben, so will ich dich belästigen, mir entscheidende Beweise beizubringen". Man muß ferner bedenken, daß der Dialog des ganzen ersten Buches sozusagen einen stegreifartigen, vorwiegend einleitenden Charakter trägt und vieles nur durch kurze Andeutungen vorbereitet, was erst später erschöpfender behandelt werden soll [1]). Denn eine durchgreifende, vollkommen zufriedenstellende Antwort giebt Jehuda Hallewi auf unsere Frage im fünften Buche, wo der Rabbi dem Könige die Philosophie des Kalâm vorgetragen, die Worte des Philosophen (am Eingange des Werkes) beleuchtet hat und ihn warnt, sich von den gleißnerischen Sätzen nicht verlocken zu lassen. Er fährt dann fort (V, 14): Nach der Meinung des Gesetzes aber hat Gott die Welt geschaffen, wie sie ist und sie sammt Thieren und Pflanzen gebildet; man hat dann nicht nöthig Mittelglieder vorauszusetzen und Zusammensetzungen anzunehmen. Mit der Annahme der Erschaffenheit wird alles **Schwierige** leicht und alles **Krumme** gerade, wenn man sich vorstellt, daß diese Welt einmal nicht dagewesen, dann durch den Willen Gottes zu der von ihm beliebten Zeit entstanden ist. — In dem Widerstreite der Meinungen und Gedanken betrachtet Jehuda Hallewi offenbar diesen vom Glauben vorgezeichneten Ausweg als die glücklichste Lösung

[1]) Vgl. II, 50 und 54, wo die Erschaffenheit unumwunden ausgesprochen wird.

der sich thürmenden Schwierigkeiten, die nicht nur seinen Kopf, sondern auch sein Herz beschwert hatten. Denn gleichsam wie ein erleichterndes Aufathmen geben sich die Schlußverse des berühmten Liedes (Divân ed. Luzatto f. 41 b, vgl. Geiger, Divân, S. 86), in welchem unsere Frage gewissermaßen fast elegisch behandelt wird, und die mit den Worten enden: Was soll ich mir krumme Wege suchen und die Mutter der Pfade verlassen? — Man darf Jehuda Hallewi deswegen etwa nicht als schwachen Denker behandeln, aber das ist bekanntlich sein Standpunkt, daß er bei derartigen philosophischen Fragen sich endgiltig auf den Standpunkt des Glaubens gestellt hat. Er hat diesen Standpunkt niemals verläugnet, und wenn er bei unserer Frage scheinbar in solchen Verdacht gerathen konnte, geschah es, weil er bei einem so wichtigen Gegenstande etwas zögernder zu Werke gegangen war, als sonst, weil er das Urtheil darüber in der eiligen ersten Unterhaltung mit dem König noch nicht für spruchreif gehalten, sondern philosophischen Erwägungen etwas mehr Spielraum gelassen haben wollte. Was Ibn Tibbon betrifft, so ist er von dem Verdachte, falsch übersetzt zu haben, freizusprechen. Das Mißverständniß entstand lediglich durch die Verallgemeinerung des Wortes באמתו, welche aber fortfällt, wenn, wie S. 213 bereits angegeben, die Worte כי הוא באמתו gestrichen werden. Gleicherweise zu streichen sind die Wörter בהולי vorher und אשר הוא ם etwas später.

Notiz.

Gegenüber der von Kohut im Maiheft dieser Zeitschrift S. 238 fg. veröffentlichten „Auflösung eines talmudischen Rebus“ erlaube ich mir die folgende Bemerkung mitzutheilen, die ich einem an mich gerichteten Brief des Oberrabbiners Steinhardt in Arad entnehme. Dieselbe lautet: „Die von Dr. Kohut als Rebus bezeichneten fünf Worte“ sind eben keine Worte, sondern mnemonische Zeichen (סימנים), wie sie im Talmud häufig vorkommen, zur Bezeichnung einer nachfolgenden Reihe von Objecten, Sentenzen oder Namen, die zusammen eine Gruppe bilden. Bekanntlich sind die סימנים nicht immer aus den Initialen, sondern sehr oft, zur Verhütung von Verwechselungen, aus den lautlich markantesten, charakteristischen Buchstaben der zu bezeichnenden Namen zusammengesetzt. So z. B. Baba bathra 15, a: יחבקאל, שנים עשר, הניאל, מגילתא' = רקנד"ג ibid. 122, b: ר' נחמן, ר' פפא, ר, אשר, מ"ר בר ר' אשר = נפש"ם; Kiduschin 21, a: מ"ר בשרא בריח דר' מאי לרבינא = זמ"ן. — Die in der Aussprache leicht zu verwechselnden Laute ע, ח, ה, א, besonders א und י als Anfangsbuchstaben sehr vieler Eigennamen, werden nur äußerst selten zur Bildung von סימנים verwendet. — Wo der סימן der Namenreihe nicht ganz entspricht, beruht dies auf einem Schreib- (Druck)fehler oder auf einer von unsern Ausgaben abweichenden Leseart. Fehlerhaft ist z. B. Makkoth 24 a der סימו: דמשמ"ק ס"ק statt דשמש"ק, da nicht מיכה, sondern ישעיה zweimal genannt ist; ebenso Synhedr. 79 b בשר"ק statt בשק"ר, da רבא an vierter Stelle genannt wird und eben nur dort am Orte ist; auch Sebachim 5, b בש"ר statt נש"ד nähmlich ר' נחמן, ר' ששת, ר' אדא ב' מתנה und Chulin 19 b בב"ד statt

בבד. Anderen ſchwer zu enträthſelnden סימנים wie z. B. Sebach. 8, b. Chulin 29, a. mögen abweichende Leſearten zu Grunde liegen; das ח in פש"ח ſcheint eine ſechſte אוקמתא zu bezeichnen, die in unſeren Ausgaben nicht vorkommt.

Die von Rabbinowitz in Dikduke Soferim zu Synhedrin 99, b aus der münchener Handſchrift und der ed. Sam. angeführten סימנים ſind eigentlich ganz gleichlautend, nur ſteht in erſterer das Wort: סימן (ס') nach, in letzterer vor dem mnemoniſchen Zeichen. In unſeren Talmudausgaben kommen beide Formen abwechſelnd vor. Der erſte סימן nähmlich סר נש bezeichnet die nachfolgende Namenreihe: ר' אלכסנדרי, ר' יהושע בן לוי und ר' יוחני. (Jalkut hat bekanntlich ריבש anſtatt בלון. Der zweite סימן bezieht ſich auf die nachher folgende zweite Namengruppe, iſt jedoch defect, ſofern die entſprechenden Buchſtaben für die Namen ריש לקיש und ר' אלעזר fehlen; die Buchſtaben ר"ב bezeichnen die letzten Namen der Gruppe, nähmlich ר' אבהו und ר' אבא[1]).

Werſchetz. Sidon.

Recenſion.

(Schluß.)

In der Beſtimmung der Entſtehungszeit unſeres Targums freut es mich beſonders einen tüchtigen Bundesgenoſſen für meine im Beth-Talmud aufgeſtellte Behauptung gefunden zu haben,

[1]) Anm. der Redaction. Mit dieſer Löſung ſtimmt beinahe wörtlich auch eine uns von Herrn Dr. Simonſon in Copenhagen mitgetheilte überein. Mit dieſer Mittheilung ſei aber auch der fragliche Gegenſtand erledigt.

wie ich auch anderseits hiermit vor der Oeffentlichkeit die volle Wahrheit der Bemerkung (p. 107 Note 3) bestätige, daß nämlich B. bald nach dem Erscheinen meiner genannten Abhandlung mir seine Uebereinstimmung mit der Bemerkung mittheilte, daß er unabhängig von mir zu demselben Ergebniß gelangt wäre. B. setzt also die Abfassung des Targums ebenfalls in die Zeit R. Akiba's. B. hat aber diese Ansicht durch manche neue und wichtige Argumente erhärtet, von denen das erstere auch von mir unabhängig von ihm nachträglich erkannt, aber noch nicht veröffentlicht wurde. Es ist dies „das systematische und methodische Streben in diesem Targum, Anthropomorphien und andere nicht geziemend scheinende Ausdrücke zu beseitigen" p. 102. Dieses spricht meines Erachtens ganz entschieden gegen Frankel und Geiger, welche die Redaction dieses Targums in die spätere talmudische oder gar nachtalmudische Zeit verlegen wollen. Denn die Aengstlichkeit in dem Gebrauch von Anthropomorphismen, entstanden durch die Berührung mit dem blühenden und reizvollen Hellenismus und im bewußten Gegensatze zu demselben, nahm mit dem sinkenden Heidenthum immer mehr ab und wurde unter der Herrschaft der bilderfeindlichen Parsen offenbar immer schwächer. Die Belege dafür sind in Talmud und Midrasch überaus zahlreich vertreten. Einen besonders schlagenden Beweis dafür erhält man bei einer Gegenüberstellung des freilich viel spätern Rabed in seiner Bemerkung zum Maimonides H. Teschuba Kap. III hal. 7, mit der Septuaginta und unserm Targum. In der Zeit des R. Akiba war jene Scheu vor Anthropomorphismen noch im hohen Grade vorhanden, während diese später und besonders in der Zeit der babylonischen Amoräer immer schwächer wurde. Ich verweise zu diesem Zwecke auf meine Abhandlung im Beth-Talmud II p. 337, wo ich gelegentlich das Epitheton האמרא bei dem spätern Tannaiten R. Juda b' R. Simon gestrichen wissen möchte.

B. hat alſo das Richtige gefunden, wenn er auch in dieſem methodiſchen Streben unſeres Targums, Anthropomorphismen zu beſeitigen, ein Zeichen der frühen Abfaſſung gegen Frankel und Geiger erblickt. Auch das zweite Argument von dem Vorhandenſein griechiſcher Wörter im Targum, das nach B.'s Anſicht auf eine Zeit hinweiſt, in der die griechiſche Sprache im Volksleben ſo herrſchend war, daß man es nicht für nöthig fand, dafür aramäiſche Ausdrücke zu ſetzen, iſt als eine ſehr gute Verſtärkung der großen Schaar anderer kräftiger Beweiſe anzuſehen, obgleich man auf daſſelbe allein nicht allzufeſt bauen dürfte. Denn auch Fremdwörter haben mit der Sache, die ſie bezeichnen, ein überaus zähes Leben in der Sprache des Volkes. Immerhin iſt es bezeichnend, daß die griechiſche Bezeichnung כרסטין = ציצית in dem ſpätern jeruſ. Targum an den betreffenden Stellen nicht mehr gebraucht wird. Anderſeits wäre aber eine Vergleichung mit der beim jeruſ. Targum ſchon ſehr häufig bemerkbaren Schwankung und Inconſequenz bezüglich der Anthropomorphismen geeignet geweſen, dem obigen erſten kräftigen Argument noch mehr Nachdruck zu geben. Ich verweiſe hier nur auf Exodus 7, 4, wo Onkelos מתח-גבורתי, dagegen j. T. מתח גבורת ידי; dagegen iſt in v. 5 j. = Onk. Treffend iſt auch der Beweis B.'s von den topographiſchen Benennungen in unſerm Targum (p. 106), welche mit Entſchiedenheit auf die Zeit der Römerherrſchaft hinweiſen. Ebenſo lehrreich iſt das Capitel über das Verhältnis unſeres Targums zu den andern Verſionen und Targumim (p. 114—128), welches B. nochmals einer gründlichen Erörterung unterzieht, um die Priorität unſeres Targums nachzuweiſen. Meine bereits im Beth-Talmud geführten Beweiſe gegen Geiger und Bacher erfahren hier gleichfalls eine Erweiterung und beſonders noch durch den Nachweis der Abhängigkeit auch des Targums zu den Propheten von dem unſrigen (p. 124) und auch der Poſteriorität der Peſchitto (125 ff.).

Man muß Herrn Berliner in der That das Zeugnis geben, daß er nicht blos mit der neuen Ausgabe der alten und durch ihn von manchen Druckfehlern befreiten editio Sabioneta und den in einem engen Rahmen und in gedrungener Kürze ſo überaus reichhaltiges Material bietenden Noten ſich ein hohes Verdienſt um die Wiſſenſchaft des Targums erworben hat, ſondern daß dies mit ſeiner gediegenen Einleitung ganz in demſelben Maße der Fall iſt. Die Ergebniſſe B.'s ruhen durchaus auf ſelbſtändiger kritiſcher Forſchung ſelbſt da, wo er ſich ſeinen Vorgängern anſchließt, während der Gang der Unterſuchung überall den klaren und reinen wiſſenſchaftlichen Geiſt reflectirt, dem die Wahrheit als hohes Ziel gilt. Die Fülle von neuen Geſichtspunkten, die er uns bietet, und die vielen Anregungen, die wir empfangen, berechtigen vollkommen zu der ſchönen vom Verf. in der Vorrede ausgeſprochenen Hoffnung, daß dieſes ſein Werk das Targum-Studium zu neuem Aufſchwung führen werde. Auch für das Nächſte, was uns fehlt, eine gute Grammatik der aramäiſchen Sprache, hat B. nicht nur durch ſeine früheren Arbeiten, ſondern auch hier ſowohl in den zerſtreuten Bemerkungen als auch beſonders zuſammenfaſſend in zwei Capt. p. 200—224 ein ſehr reichhaltiges Material geboten. Wir freuen uns über die Ankündigung, daß dieſe Arbeit bereits von berufener Hand in Angriff genommen wird.

Daß eine ſolche mit minitiöſen Details mühſam und ſchwer kämpfende Arbeit ſich vor kleinen Verſehen und Druckfehlern nicht genug ſchützen kann, iſt jedem einleuchtend. Jedoch ſind die in dem Verzeichnis der Druckfehler am Schluſſe noch keineswegs erſchöpften Druckfehler derart, daß ſie von jedem ſofort als ſolche erkannt werden. Einer Berichtigung bedürftig ſind mir eben beſonders zwei Stellen aufgefallen. Seite 141 unten zu Anfang der Mittelcolumne werden von B. drei Citate als Lesarten der Sabioneta angeführt, die man nach der Regel allerdings dort hätte erwarten

müſſen, die aber trotzdem bei der Inconſequenz dieſer Ausgabe ſich dort nicht finden. Seite 201 und 202 wird einmal וישעו = ויעשו Exod. 5, 9 als auf einem Buchſtabenwechſel beruhend erklärt und das andere Mal ויעש = וישעו auf Buchſtaben-Verſetzung beruhend. Das eine Beiſpiel könnte ja allenfalls für beide Arten verwerthet werden; aber in der uns vorliegenden Form liegt ein unlösbarer Widerſpruch. Außerdem müßte es p. 202 auch heißen ויע = וישע ohne waw.

Gelegentlich ſei noch bemerkt, daß die räthſelhafte Heldenthat in der Nachſchrift zu cod. de Rossi Nr. 12 (p. 134 der Einl.) הוא אשר גרע קרן המחלוצץ בשם המבורך auf die p. 223 Note 2 erwähnte ſpätere Aenderung in der Schreibung des Gottesnamens im Targum zurückzuführen wäre, und zwar auf die Thatſache, daß dieſe durch den Mißbrauch, den man in manchen chriſtlichen Kreiſen mit dem dreimaligen Job, wie der Gottesname urſprünglich im Targum geſchrieben wurde, zur Deutung der Trinität getrieben, veranlaßt wurde. Jener מחלוצץ בשם המבורך mag eben ein ſolch erfindungsreicher Deuter der Trinität aus den drei Buchſtaben des Gottesnamens im Targnm geweſen ſein, und die Waffe, mit welcher jener Schreiber dieſem „Spötter" das Horn abgehauen, war nichts Anderes als die Spitze ſeines Federkiels, mit der er bei der Schreibung des Gottesnamens das dreimalige Job in ein zweimaliges umwandelte.

Schließlich werde auch noch dem Verleger der Zoll gebührender Anerkennung, daß er dieſe bedeutende literariſche Erſcheinung auch äußerlich würdig ausgeſtattet hat.

Beuthen. Dr. Roſenthal.

Abhandlungen.

Monteſiore, Crémieux und Rießer *).

Von

Dr. P. F. Frankl.

Wenn es ſonſt nach den Regeln der Redekunſt Zweck und Beſtimmung des Eingangs iſt, den Zuhörer für den Gegenſtand des Vortrags wohlwollend, geſpannt und gelehrig zu ſtimmen, ſo bedarf unſer heutiges Thema keiner ſolchen berückenden und einſchmeichelnden Bevorwortung. Die Namen: Monteſiore, Crémieux und Rießer verſchaffen ſich allein ſchon williges Gehör. Sind wir doch ihnen, den Vorkämpfern für unſer Recht und unſere Freiheit mehr noch ſchuldig, als bloßes Wohlwollen, und iſt ja der Zoll auch noch ſo innigen Dankes nur ein geringer Entgelt für ihre einzige Hingebung an die Sache der Judenheit. Wie ſollten wir aber auch nicht mit Spannung drei Lebensläufe verfolgen, deren einer durch erleſene Gottesgnade und Menſchenhuldigung, deren anderer durch wohlverdiente Ehrenſtellung in Staat und Bekennerſchaft, deren dritter durch wun-

*) Vortrag gehalten am 11. Februar 1884 im Saale der Geſellſchaft der Freunde in Berlin.

derbare Begabung und Arbeitskraft sich hervorthut? Und endlich, wann hätten wir triftigeren Grund gehabt, uns belehren zu lassen von den Meistern im Vertrauen zur guten Sache, als wie in dieser Gegenwart erschütterten Vertrauens?

Vielleicht bedarf aber die Kühnheit des Versuches, drei so inhaltreiche Lebensläufe in kurzer Stunde erschöpfen zu wollen, einiger Rechtfertigung. Wir wollten das leuchtende Dreigestirn am Himmel unseres gegenwärtigen stammesthümlichen Lebens mitsammen seinen Strahlenglanz über uns ergießen lassen, wir wollten in Einem den deutschesten, französischesten und britischesten Juden vor unser Auge führen, um dessen Zeugen zu werden, wie der Geist der europäischen Civilisation in seinen hervorragendsten Ausprägungen in ihnen einen unlöslichen Bund mit dem Judenthum eingeht.

Freilich, wenn man sieht, wie selbst Kant in seiner Anthropologie den Charakter manches Volkes, und zumal des britischen, verzeichnen konnte, so daß er thatsächlich statt einer Characteristik eine Carricatur desselben bot, wird man nicht behutsam genug in der Angabe besonderer kennzeichnender Wesensmerkmale größerer Gruppen vorgehen können, welche seit Jahrzehnten unter dem Einfluß ausgleichender Menschheitsbestrebungen stehen, wird man vornehmlich behutsam sein müssen im Aufsuchen jener verborgenen Fäden, welche hochragende Einzelne mit einer bestimmten Klasse verbunden halten, Einzelne die nach der Maxime leben:

„Mensch bin ich, und Nichts, was wahrhaft menschlich,
„erachte ich mir fremd".

Aber nichts destoweniger kann wohl bestimmt behauptet werden, daß nur die Verschmelzung deutschen Wesens mit dem jüdischen einen Gabriel Rießer, die des französischen mit dem jüdischen einen Adolf Crémieux, die des britischen mit dem jüdischen einen Moses Montefiore hervorbringen konnte. Rießer

weiht ſich der heiligen Sache mit Geiſt, Crémieux mit esprit, Montefiore mit ehrenwerthem Sinne; Rießer liebt das noch getheilte deutſche Vaterland, mit heißer Sehnſucht eine Einigung in Freiheit erſtrebend, er liebt innig das neue Reich in der Idee, Crémieux betet ſein Frankreich als heilige Heimath an, verehrt Paris, wie ſein Jeruſalem, Montefiore fühlt ſich mit gerechtem, ſelbſtbewußtem Stolze als Sohn Albions, als Glied der hohen Geſellſchaft Großbritanniens.

Crémieux und Montefiore ſtehen einander näher vermöge ihrer ſephardiſchen Abſtammung und begegnen einander auch darin, daß ſie — entgegen der herrſchenden ſephardiſchen Ueberlieferung — Frauen von deutſcher Herkunft heimführen. Beide mit des Geſchickes Gunſt mit der Ruhmeskrone des Silberhaares geſchmückt, Beiden hat die Vorſehung es gewährt, Weniges nur in ihren nächſten Kreis erarbeiten zu müſſen, um deſto wirkſamer für den weiteren Kreis der Glaubensgemeinſchaft eintreten zu können; aber Crémieux und Rießer ſind einander wahlverwandt durch den juridiſchen Beruf, den ſie ſich erkoren, durch die politiſche Thätigkeit, durch den hohen Grad ihrer Bildung, endlich durch die gleiche Meiſterſchaft über das zu ſchreibende und zu ſprechende Wort.

Wir hatten urſprünglich die Abſicht, die Namen der von uns zu Würdigenden ſo zu ſtellen, daß wir mit dem Jüngſten, uns aber dennoch zuerſt Entriſſenen begännen, mit dem Aelteſten, durch Gottes Huld uns noch Erhaltenen, dagegen ſchlöſſen; welche Gründe jedoch beſtimmten uns die Reihe umzukehren und mit Rießer zu ſchließen, als mit dem Manne, deſſen innerſtes wie äußeres Leben uns deutſchen Juden zunächſt gerückt iſt, uns als der Muſtergültigſte verbleiben ſoll.

Ueberdies kann ja Montefiore unmittelbar nur Günſtlingen des Geſchickes zum Vorbilde werden, während Crémieux und mehr Rießer, die ihrer geiſtigen Ritterſchaft allein ihre Er-

folge verdanken, allen Arbeitern auf dem Felde des Geistes v anleuchten.

Montefiore ziemt unsere Huldigung mehr dafür, wie wirkte, Crémieux mehr für das, was er wirkte, Rießer für d was er wirkte, und zugleich für die Weise, wie er wir Montefiore's Erfolg begründet sich zumeist in seinem We Crémieux' in seinem Worte, Rießer's in seinem Wesen u Worte zugleich.

Mose Hajim Montefiore [1]) wurde seinen engli jüdischen Eltern in Livorno, wo sie zur Zeit sich aufhielten, 24. October 1784 geboren als ältester Sohn von 9 Kinde Sein Ahn väterlicherseits dürfte aus dem Städtchen Montefi im Kirchenstaate nach England gezogen sein, mütterlicherse stammt er aus der spanisch-maurischen Familie Mocatta. Volontär in der britischen Armee brachte er es zum Range ei Kapitains. Bis zum Jahre 1812 hatte der persönlich einn mende und gewinnende junge Mann eine Stelle inne, die et der eines vereideten Börsenmaklers bei uns entspricht. E Wendung und Erhöhung seines Lebens trat für den 28järi Mann durch die Ehe ein, die er mit Judith Cohen, der To des reichen Levy Barent Cohen einging. Was Sir Mose uer Gemahlin in fünfzigjährigem Herzens- und Seelen verdankte, hat Niemand dankbarer erkannt und anerkannt, er selbst. Wenn Einer, so hatte er den triftigsten Grund jedem Sabbatheingange seine Frau zu preisen: „Viele T wirken tugendsam, du aber überragest sie Alle". Lady J

[1]) Vgl. Sir Moses Montefiore, a biographical sketsch rep by permission, from »The Times« by Israel Davis M. A. Cantab. don »Jew. Chron.« Office 1883.

wird ihrem Gatten zum guten Genius, der ihn lebend nie verließ, und deſſen Erinnerung ihn auch heute noch nach 22jähriger Trennung ſchirmend geleitet. Mit dem Gründer des engliſchen Hauſes Rothſchild doppelt verwandt, wird er zu hervorragenden geſchäftlichen Unternehmungen herangezogen, in denen er ſich als Practiker trefflich bewährt. Er zieht ſich, ſeinem unternehmenderen Bruder unähnlich, nach im Verhältniß zum Vermögen ſeiner Verwandten mäßig erworbenen Beſitz aber bald von den Geſchäften zurück, ſeiner Frau willfahrend, die ihm ſagte: Danke Gott und ſei zufrieden! Doch blieb er in der Verwaltung jener hervorragenden geſchäftlichen Compagnien, deren Mitglieder zur Elite der engliſchen Geſellſchaft gehören, und die ihn bei ſeinem Eintritt ins 100. Lebensjahr auf ſo auszeichnende Art feierten.

Seine öffentliche Laufbahn iſt eine ununterbrochene Kette göttlicher Gnadenerweiſungen und menſchlicher Huldigung, eine ununterbrochene Reihe durch perſönliche Tugend wohlverdienter Fügungen eines einzig huldvollen Geſchicks. Von ſeiner erſten Paläſtinareiſe zurückkehrend, die noch Vergnügungszwecken gegolten hatte, begegnet ſein Fahrzeug im Meere im October 1827 dem Commando-Schiff Admiral Codrington's unmittelbar nach der Schlacht bei Navarino, der ihn mit hochwichtigen Depeſchen an den Herzog von Clarence, nachmaligen König Wilhelm IV. betraut. Im Jahre 1834 hatte er Gelegenheit, ſich der Prinzeſſin Victoria, die 3 Jahre ſpäter zur Regierung kam, gefällig zu erweiſen, indem er ihr, die zur Zeit in der Nähe ſeiner maleriſchen Beſitzung ſich aufhielt, durch Ueberreichung eines goldenen Schlüſſels die herrlichen Parkanlagen ſeines Gutes zur Verfügung ſtellte. Inzwiſchen hatte das Vertrauen der Londoner City ihn zum Sheriff erhoben, den zweiten Juden, der dieſe Würde bekleidete. Als die Königin Victoria im erſten Jahre ihrer Regierung der Uebung gemäß

dem großen Cityfeste beiwohnte, ſchlug ſie die beiden Sheriffs z
Rittern. Einer von ihnen war Montefiore. So geſtellt war de
Mann, den die britiſche Judenheit am 15. Juni 1840 zu ihre
Vertretung am Hofe des Paſchas von Egypten entſandte, um i
Gemeinſchaft mit dem vom Central-Conſiſtorium in Paris ge
wonnenen Crémieux die Vertheidigung der in Damask fälſchlic
der Blutſchuld angeklagten Glaubensbrüder zu übernehmen. E
widerſtrebt mir auf die bekannten einzelnen Thatſachen hier de
Näheren einzugehen. Erinnert mag aber daran werden, daß i
der egyptiſchen Halle deſſelben Manſion-Hauſes, wo vor dre
Jahren die Elite Großbritanniens die ruſſiſchen Greuelthate
verurtheilte, ſchon damals, am 3. Juli 1840 210 chriſtlich
Männer, die hervorragendſten Namen der City, eine hochfeier
liche Kundgebung zu Ehren der iſraelitiſchen Glaubensgemein
ſchaft erließen.

Am 5. Auguſt 1840 wird Sir Moſes, der im Rabbiner
Talar erſcheint, vom engliſchen Conſul bei Mehemed Ali einge
führt, der ihn als ſeinen alten Freund begrüßt. Sir Moſe
antwortet, er hoffe, auch jetzt von ihm als Freund behandelt z
werden. Montefiore erbittet hierauf einen Ferman für Damas
daß es des Paſchas Wille ſei, eine gerechte Unterſuchung ergehe
zu laſſen. Mehemed Ali behält ſich einige Tage Bedenkzeit vor
Einen Tag ſpäter wird Crémieux eingeführt, der gleichfall
ausweichend beſchieden wird. Es vergehen bange Tage, ja Wo
chen für die jüdiſchen Delegirten. Inzwiſchen erklären ſich meh
rere Konſuln bereit, dem Paſcha eine Bittſchrift um Befreiun
der Inhaftirten vorzulegen. Mehemed Ali erfährt davon und
ein Schüler der türkiſchen Diplomatenſchule, kommt er ſchleunig
der Intervention aus eigenen Stücken durch einen am 30. Augu
erlaſſenen Ferman zuvor. In dem urſprünglichen Texte hatt
es gelautet: Die Abgeſandten der europäiſchen Judenheit, Si
Moſes Montefiore und Crémieux, haben mich um Gnade fü

die Gefangenen gebeten. Munk hatte aber Crémieux auf das Wörtchen Afu-Gnade aufmerksam gemacht, welches den Erfolg der Sendung so sehr verkümmert hätte. Und Crémieux, dem gewandten und beredten Anwalt, gelang es, den Pascha zu bestimmen, dieses verhängnißvolle Wort zu streichen. Am 6. September erfolgte die Freilassung der Schwergefesselten und Gefolterten.

Allenthalben, wohin die Kunde dieses Sieges der Wahrheit und der Humanität über den Trug und die Intrigue drang, war großer Jubel unter den Juden und allen Menschenfreunden. Schmerzlich wird unser Rießer in diesem Bunde der Befreier als Dritter vermißt, er, der damals, ein 34jähriger Mann, bereits ein gefeierter Vorkämpfer der jüdischen Sache, auf eine gottgesegnete 10jährige Thätigkeit im Dienste des Judenthums zurückblicken durfte, und der in der Führung von Waffe und Wehr zur Vertheidigung des Judenthums sowohl vor Crémieux, wie vor Montefiore, um wie viel sie ihn auch im Alter überragten, einen sehr bedeutenden Vorsprung hatte. Ein vielberufener jüdischer Geschichtsschreiber hat aus der Nichtbetheiligung Rießers an der Fahrt nach Alexandrien gegen ihn, wie gegen die gesammte deutsche Judenheit einen schweren Vorwurf erhoben. Mit Unrecht; denn der Schauplatz der Thätigkeit war der Orient, wo äußere Repräsentation am Schwersten wiegt. Bei der damaligen Kleinstaaterei in Deutschland und bei der politisch untergeordneten Stellung der Juden in den einzelnen Staaten würde ein Mandatar der deutschen Judenheit, den kein Gesandter oder Consul bei Hofe eingeführt hätte, neben dem mit Empfehlungen wohl ausgerüsteten Gesandten der englischen Notabeln, wie neben dem als Zierde der französischen Barre gefeierten Pariser Advocaten in Alexandrien eine höchst klägliche Rolle gespielt haben. Was die deutsche Judenheit damals offenkundig der englischen und französischen voraus hatte, Wissenschaft des

Judenthums und Kenntniß der Sprachen des Orients, das fand in Salomon Munk, der Crémieux, und in Dr. Löwe, der Montefiore begleitete, seine würdige Vertretung. — Soweit die Action Montefiores und Crémieux' eine gemeinsame war, erzählten wir von Beiden in Einem. Jetzt trennten sich ihre Wege. Während Crémieux nach Cahiro geht, um die ersten auf seinen Namen genannten Schulen im Orient zu gründen, eine Reise, die Munk für die jüd.-arabische Wissenschaft so fruchtbar zu machen verstand, geht Montefiore nach Constantinopel, um vom Sultan einen günstigen Ferman zu erzielen, der ihm auch gegeben wurde. Indessen war in der Kapuzinerkirche Damasks ein Grabstein aufgestellt worden mit der Inschrift: „Hier ruhet Pater Tomaso, ermordet von den Juden". Sir Moses besucht in Rom den General der Franziskaner, Cardinal Rivarola, und erwirkt den Befehl, daß die Inschrift ausgelöscht werden solle. Wurde Montefiores Namen in Verbindung mit dem Crémieux' in allen Gotteshäusern Israels gefeiert und gesegnet, so harrte seiner in der Heimath die Auszeichnung seiner königlichen Herrin. „Als Andenken an seine anhaltenden Bemühungen zu Gunsten seiner gekränkten und verfolgten Brüder im Morgenlande und der ganzen Nation" ertheilte die Königin am 24. Juni 1841 dem Sir Moses das Recht, Supporters, d. h. Wappenschilderträger zu führen, sonst nur ein Recht der Pairs und Ordensritter. Um seine Rangserhöhungen zu erschöpfen, wird er 1846 nach seiner Rückkehr aus Rußland, wo er bei Kaiser Nicolaus, dem Allgewaltigen, zu Gunsten seiner Glaubensbrüder vorgesprochen, zum Baronet erhoben. Beachtenswerth ist in dem mit Emblemen aus dem heiligen Lande reichlich ausgestatteten Wappen des Sir Moses sein Motto: Denke und danke!

Seitdem verfocht Sir Moses seiner Bekenntnißgenossen Menschen- und Bürgerrecht vor Kaisern und Königen, Sultanen und Fürsten, Päpsten, Schahs und Paschas bis ins 90te Le

bensjahr persönlich und nachmals brieflich. So sahen oder hörten ihn drei Czaren-Generationen für die Glaubensbrüder in Rußland und Polen plaidiren, und seine durch oft wiederholte Pilgerschaft documentirte Liebe zum theuren Boden des dem Juden, wie dem Engländer in ihm doppelt heiligen Landes versteigt sich nicht selten von anfänglich rationeller Fürsorge für die nothleidenden Brüder zu immer schwärmerischerer Begünstigung fruchtloser, phantastischer Ideen.

In seiner eigenen Lebensführung steht Sir Moses, entsprechend seiner politischen Gesinnung, mit der er jedoch niemals kämpfend in die Arena getreten, auf streng conservativem Boden, was wir aufs Tiefste zu schätzen und zu würdigen wissen. Wenn unser Rießer, der persönlich Reformjude war, ohne jedoch die allzuweitgehenden Strebungen seiner Frankfurter Freunde jemals zu billigen, so wirksam für die Gleichberechtigung Aller eintrat, ohne jede Rücksicht auf Altgläubigkeit oder Reform, so hat Montefiore gezeigt, wie selbst die starrste jüdische Orthodoxie einen Philantropen, wie ihn, hervorzubringen vermöge, der für das Elend der libanotischen Christen dasselbe offene Herz und dieselbe offene Hand hatte, wie für die Noth palästinensischer oder persischer Juden. In der Verwaltung der Gemeinde und Gemeinden vertrat Montefiore den Standpunkt des Herkommens bis zu jener scharfen Grenze, von der da gilt: „Und seine Brüder erkennt er nicht"! Den Reformbestrebungen in England trat er mit größter Bitterkeit entgegen. Von einer eigentlichen Wissenschaft des Judenthums hat Sir Moses nicht die rechte Ahnung und darum auch vor ihr nicht die rechte Achtung, was wir bei seiner hohen persönlichen Stellung innig bedauern müssen. In England, wo in den öffentlichen Bibliotheken so viele Schätze jüdischer Wissenschaft verborgen ruhen, sind es nur wenige jüdische Gelehrte, fast sämmtlich Ausländer, und sind es nebst diesen nur Christen, welche die

jüdiſche Literatur hegen und pflegen. Hätten wir nun im Vertrauen des Sir Moſes geſeſſen, wir würden ihm hier die beſte und für die engliſche Judenheit auch ehrendſte Anlage jener großen Summen nachgewieſen haben, die er aus eigenen oder ihm zur Verfügung geſtellten Mitteln leider ſo unfruchtbar anwendet. Das אהל משה, zum Andenken an Lady Judith geſtiftet, iſt leider keine Pflanzſtätte für jüdiſche Wiſſenſchaft in dem Sinne, wie wir das in Deutſchland verſtehen. Auch die Sammlung und Aufſpeicherung der Myriaden perſönlicher Huldigungen in den Räumen eines Beth-Hammidraſch, in kommenden Tagen gewiß eine koſtbare Autographen-Sammlung, zu der Tauſende Neugieriger wallfahren werden, möchte unſerem an der jüdiſchen Geſchichte geſchärften Gefühle mehr britiſch, als jüdiſch ſcheinen.

Doch, was wollen dieſe wenigen ſtörenden Züge ſagen an der phänomenalen Geſtalt, der es vom Geſchicke beſchieden war, bis in's tiefſte Greiſenalter hinein zu ragen, markig und lebensfriſch?

Nicht, was Monteſiore bei ſeinen zahlloſen Interventionen gewirkt hat, war von bleibendem Werthe. Mit Ausnahme des Erfolges in Damask hat er leider nirgends Früchte geerntet, die ein würdiger Lohn ſeiner beiſpielloſen Mühen geweſen wären. Man ehrte überall den von der Königin Victoria oder dem engliſchen auswärtigen Amte Empfohlenen, machte ihm wohl auch große Verſprechungen, aber, ſowie er ſeinen Rücken wandte, begann von Neuem die alte Bedrückung und Rechtloſigkeit; und ſelbſt, was die 1840 ſo ſiegreich zurückgewieſene Blutbeſchuldigung betrifft, ſo mußte der verehrungswürdige Greis 98 Jahre alt geworden ſein, um ſie im Herzen Europas in einem conſtitutionellen Lande wieder aufleben zu ſehen; alſo nicht was Monteſiore gewirkt hat, bleibt ein dauernder Segen; aber wie er wirkte, darin wird er in Ewigkeit eine Leuchte bleiben allen Großen und Edlen unſeres Stammes und, wenn ſich „die

Häupter wieder erheben in Israel", wenn Freimuth und Edelsinn wieder thronen im jüdischen Herzen, dann preisen glücklichere Geschlechter den Ewigen für den vorbildlichen Mann, den er unserem Stamme in Sir Moses geschenkt.

Ein anderes Bild bietet uns Crémieux dar. Voll und ganz im öffentlichen Leben stehend, von zweien Republiken zu den höchsten Würden in Frankreich berufen, wurde er allen Kennern zeitgenössischer Geschichte genau bekannt und in den gemüthvollen Reden, die er bei den Generalversammlungen der Alliance israélite universelle, unter Anderem auch hier in unserer Stadt, gehalten hat, legte er sein Glaubensbekenntniß nieder. Er war nicht der Begründer der Alliance, aber er war in geistiger Hinsicht ihr Vater. Wie unsere Alten sagen, Abraham habe, bevor noch das Gesetz gegeben ward, es schon vorahnend zur Erfüllung gebracht, also hatte auch Crémieux 20 Jahre, bevor die Alliance in's Leben trat, ihre Ziele schon angestrebt und nach Kräften gefördert.

Isak Adolph Crémieux [1]) wurde seinen mäßig wohlhabenden Eltern am 30. April 1796 in Nimes in Südfrankreich geboren. Der Name scheint auf den Ursprung der Familie in der Nähe Avignon's, der päpstlichen Enclave in Frankreich, hinzudeuten. Sein Eintritt in die Welt erfolgte drei Jahre nach der 1. Republik, sein Austritt aus ihr im 10. Jahre der dritten. Er war auch seiner Gesinnung nach zumeist Republikaner, zeitweilig vielleicht jedoch den Orleans nicht abgeneigt. Mit 21 Jahren tritt Crémieux in den Advocatenstand seiner Geburtsstadt ein,

[1]) In allen nicht specifisch jüdisch-geschichtlichen Punkten folgt unsere Darstellung dem trefflichen Nekrolog im „Pester Lloyd," der in der „Neuzeit", Jahrg. 1880 reproducirt ist.

um ſie jedoch nach Jahren mit Paris zu vertauſchen. In ſeinen Plaidoyers, die in politiſchen Proceſſen meiſt für republikaniſche Clienten, einmal aber auch für einen angeklagten Miniſter Carls X. gehalten wurden, bewies er viele Beredſamkeit und großen Muth in der Darlegung ſeiner Ueberzeugung. Seine forenſiſche Beredtſamkeit wird characteriſirt als „witzig, anmuthig, bilderreich, voll von Reminiscenzen an die Claſſiker Frankreichs und der Menſchheit, künſtleriſch, faſt ſchauſpieleriſch — und künſtleriſch auch in dem Punkte, daß er überall mit ſeiner Individualität eintrat. Er erbte das Privilegium Montaignes, von ſich reden zu können, ohne dadurch Jemandes Anſtoß zu erregen". Auch ſeine Alliance-Reden ſind ähnlich zu charakteriſiren. Es ſind wenige Grundgedanken, die darin von Jahr zu Jahr wiederholt meiſterhaft und in Form anmuthiger Cauſerie variirt werden. Iſraels Geſchichtsmartyrium, der monotheiſtiſche Grundgedanke, der Unſterblichkeitsglaube und der Familienſinn die Hebel für die Sittlichkeit der Juden, Frankreich das Mutterland der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die Religion das einigende Band der Bekennerſchaft, Aufgaben der Alliance, Kindererziehung zur Religion und Humanität, galanter Apell an die Frauen die Alliance zu ſtützen, des Redners Alter: alles das kehrt regelmäßig wieder, immer intereſſant, wenn nach jährigen Zwiſchenräumen gehört, aber trotz aller blendenden Diction eintönig und flach, wenn hinter einander geleſen. Der Redner *empfindet* das Judenthum, das er nicht wiſſenſchaftlich *erkannt* hat.

Eine Würze aller ſeiner Reden bilden die perſönlichen Reminiscenzen des Redners, wie wenn er etwa in der Reunion von 1878 zum Preiſe des Alliance-Gedankens erzählt, wie er ſelbſt als junger Mann um die Hand ſeiner Gemahlin in Metz anhaltend, eine Alliance zwiſchen Sephardim und Aſchkenazim zu Stande gebracht hätte; eine Alliance, deren Segnungen er durch 50 Jahre erfahren habe.

1840 kurz vor seiner Reise nach Alex. wird Crémieux in einer erlauchten englischen Gesellschaft mit den Worten vorgestellt: Ich stelle Ihnen Herrn Crémieux, ein ausgezeichnetes Mitglied der französischen Barre, vor, der, wenn auch Israelit, die Protestanten gegen heftige Verfolgungen vertheidigt hat. Im Innern Frankreichs längst schon berühmt, lernen die Juden des Auslands ihn erst dadurch als ihren Genossen kennen, daß er in der Grabrede an der Bahre seines Freundes, des Bischof Grégoire's sich ausdrücklich als Jude bekannte [1]). Durch die Herausgabe des Code des Codes in Gemeinschaft mit Yon-Balton (1835) begründete er seinen Ruf als ausgezeichneter Gesetzeskenner und seine Befähigung zum Justizportefeuille, das er später zweimal erhielt. Es sei mir gestattet, zwei weniger bekannte Episoden aus seinem Leben hier anzuführen. Als der wegen seines Verrathes an der Herzogin von Berry berüchtigte Deutz, nachmals ein Convertit und Schwager des convertirten Abbé Drach's es wagte, sich an Crémieux mit der Bitte zu wenden, zu seinen Gunsten ein Memorandum anzufertigen, antwortete ihm dieser: „Wenn Sie auf mich als ihren Glaubensbruder gerechnet haben, so haben Sie sich geirrt. Sie gehören keiner Confession an, keine will Sie haben; denn Moses hat diejenigen dem Verderben geweiht, die ein Verbrechen begehen wie das Ihrige, und der von einem seiner Jünger Ausgelieferte ist ein genug beredtes Zeugniß vor dem Tribunal des Christenthums."

Ein andermal wird er von einer Dorfgemeinde in der Nähe von Lunel angegangen, den Ortsgutsherrn zu verklagen, welcher ein Weihebecken, das er ehedem der Kirche geschenkt hatte, in Folge eines Zwistes mit dem Pfarrer aus der Kirche hatte nehmen lassen. Crémieux räth der Gemeinde vom Processe

[1]) Sulamith 8. I. S. 207.

ab, ſendet ihr dagegen ein koſtbares Weihbecken und die Kirchengemeinde hängt zum Danke dafür ſein Bildniß neben das des heiligen Joſeph.

So war der Menſch beſchaffen, den ſchamloſe Böswilligkeit in jüngſter Zeit zum Chriſtenfeinde hat ſtempeln wollen! Sein Patriotismus war einzig groß, aber zugleich beſonnen. Die Integrität ſeines Characters wurde niemals in Zweifel gezogen, ſein Name vom erbitterteſten Gegner ſelbſt ſtets unangetaſtet gelaſſen. Ueber ſeine erſte Regierungsepoche iſt jetzt auf Grund ſeiner eigenen Memoiren und brieflicher Notizen ſeiner Frau eine Darſtellung erſchienen, welche geeignet iſt, Lamartine's ſubjectiv gefärbte zu berichtigen [1]). Louis Blanc characteriſirt dieſelbe folgendermaßen:

„Seine Regierung enthielt lauter Acte, welche von dem „Gefühle der Werthſchätzung für Recht und Würde der Men„ſchen durchdrungen waren. Die Abſchaffung der Geſetze gegen „die Preſſe, die Erweiterung der Jury, die Unterdrückung des „Prangers, der Schuldhaft, der politiſchen Eide, die Verbeſſerung „des Looſes der Gefangenen, die Herabſetzung der Gerichtskoſten, „die Erleichterung der Naturaliſation — das waren die (1.) Acte „Cremieux".

Im Jahre 1870, als die deutſchen Heere Paris umzingelten, verſah Cremieux, ein Greis von 74 Jahren, in dem biſchöflichen Palais in Tours reſidirend, als Deputirter der Regierung von Paris, die Miniſterien des Innern, der Juſtiz, des Handels, des Cultus und Unterrichts und für kurze Zeit, bis Gambetta ſeine berühmte Luftreiſe aus Paris nach Tours machte, auch ſogar das des Krieges. Es iſt feſtgeſtellt, daß Crémieux und Glais — Bizoins, ſein Kollege in Tours, für den Friedensſchluß mit

[1]) En 1848. Discours et lettres de M. Ad. Crémieux membre du gouvernement provisoire, Paris Calman Lévy 1883.

Deutschland stimmten, daß aber Gambetta, als Bevollmächtigter der Regierungsmehrheit, dictatorisch den Krieg fortsetzte.

Herrorgehoben zu werden verdient, daß Crémieux bei der Nationalsubscription zur Deckung der fünf Milliarden 100,000 Frcs. gezeichnet hat, wie daß er später für die Ueberschwemmten in Südfrankreich eine Viertelmillion gespendet. Die Blätter berechneten damals, daß Crémieux allein mehr geschenkt habe, als sämmtliche fürstliche Personen Frankreichs zusammengenommen. Wenn man daneben sich gegenwärtig hält, daß Crémieux letztwillig für seine Lieblingsanstalt, die Alliance Israélite Universelle, zu einem Lieblingszwecke, zum Besten der nach dem Orient zu entsendenden Lehrer, 10,000 Frcs. gewidmet hat, möchte man sich, wenn man an Empfindungen und ihren Ausdruck derlei Maaßstab anwenden dürfte, versucht fühlen, nahezu mathematisch das Verhältniß des Particularismus in Crémieux zum Universalismus, das Verhältniß des Juden zum Kinde Frankreichs, zum Menschenfreunde zu berechnen und zu bestimmen.

Aber geriethen denn je in Crémieux die Anhänglichkeit ans Judenthum mit der Hingabe ans Vaterland, an die Menschheit in Widerspruch zu einander? Niemals! Und wenn er seine Stellung als Advocat auch dazu benutzte, den Eid more judaico ebenso im Elsaß zu Falle zu bringen, wie er schon im eigentlichen Frankreich gefallen war, wenn er als gefeierter Parlamentarier seinen kaiserlichen Gegner bestimmte, dem Judenmorde in Rumänien zu steuern, was Napoleon III. noch in seiner Gegenwart in einem Telegramm an den Fürsten Carol zu thun versuchte, wenn Crémieux selbst in der Volksvertretung zu Bucarest die Sache seiner Glaubensbrüder verficht, wenn Crémieux als Minister in einem Decret vom 24. October 1870 die schwebende Frage betreffs der Naturalisation der algerischen Juden nach Seite der Humanität entscheidet: hat er in alledem nicht ebensowohl eine

Aufgabe Frankreichs, wie des Judenthums und der Menschheit erfüllt?

Während wir solchergestalt den Inhalt Crémieux'scher Arbeit für Vaterland und Glaubensgemeinde rückhaltslos zu würdigen vermögen, erscheint uns Deutschen, die wir vielleicht schwerfälliger sind, als nöthig wäre, seine Weise allzu leicht und flüchtig, seine Rede allzu locker gefügt, wie in Hinsicht des Ausdrucks, so besonders auch in Hinsicht der logischen Nothwendigkeit. Die Begeisterung des Redners erscheint uns nicht immer tief genug begründet, und erweckt in uns mehr augenblicklich ästhetischen Beifall als eine dauernde Zustimmung. Darum wird uns Deutschen nicht die Weise, wie Crémieux, der Meister des Wortes, wirkte, maß- und richtunggebend werden, sondern der Gehalt dessen, was er erwirkte, das Ziel, dem er zustrebte, der Preis, um den er stritt: die Bildung und Erziehung der Menschheit und vorzugsweise der Judenheit für die Zwecke der Humanität, die Befreiung Aller aus den drückenden Fesseln der Rechtlosigkeit. Gewiß dachte er sich seine Aufgabe leichter, als wie sie in Wirklichkeit ist. Sowie er noch in der letzten Alliance-Sitzung, der er beiwohnte, dem Schmerze darüber Ausdruck geben mußte, daß das kleine Rumänien es wagen durfte, dem feierlichen Beschlusse Europas im Berliner Congresse zu Hohn und zu Trotz — seinen jüdischen Freiheitskämpfern selbst — die Naturalisation zu verweigern, also eine humanitäre Action von 14 Jahre zu Nichte machte, und — fügen wir hinzu — darum zu Nichte machen konnte, weil heutzutage keine öffentliche Meinung, hinter der nicht ernstlich und offenkundig eine reale Macht steht, auf die Gesinnungen irgend eines sich selbst fühlenden Gemeinwesens bestimmend einzuwirken vermag, ebenso scheint es uns eine Illusion zu sein, die der verklärte Bildungsfreund mit sich hinüber nahm in die Gruft, als könne der orientalischen Judenheit, und der palästinensischen zumal, von Außen her die

rechte Aufklärung eingeprägt werden. Dem Orient erſteht ein Erwecker nur aus eigener Mitte. Ein freundliches Geſchick hat Crémieux von hinnen gerufen, bevor die ruſſiſchen Greuel ſich vollzogen. Er war hierin glücklicher als ſein Mitſtreiter Sir Moſes.

Am 13. Februar 1880 wurde ſeine ſterbliche Hülle zur ewigen Ruhe beſtattet. Frankreich ließ es ſich nicht nehmen, ihm ein Ehrenbegräbniß auf Staatskoſten zu veranſtalten, ſeine ehemaligen Miniſtercollegen und Baron Rothſchild trugen die Zipfel des Bahrtuches. Nebſt den Großrabbinern von Paris und Frankreich ſprachen 7 Redner an ſeiner Bahre, darunter Pelletan im Namen der politiſchen Freunde und Arago im Namen der Freimaurer. Doch wurde überall, wo jüdiſche Herzen ſchlagen, das Andenken des warmherzigen Glaubensbruders nach Gebühr gefeiert. Sein Name wird ſtets unter Segnungen genannt werden in Iſraels Mitte.

Beide Männer, deren Lebensbild Ihnen bisher vorgeführt worden, hatten im eigenen Heimathslande den Emancipationskampf nicht mehr in ſeiner vollen Schwere durchzukämpfen gebraucht, ſie können darum auf Grund ihrer eigenſten Erfahrung nicht die rechten Führer ſein im Kampfe um die Rechte im Vaterlande.

Ein wahrer Rufer zum Streite um die Emancipation iſt unſer Gabriel Rießer[1]).

Der den meiſten Beruf in ſich fühlte und erfüllte, den Ju-

[1]) Vgl. Gabriel Rießer's geſammelte Schriften, herausgegeben von Dr. M. Isler. IV. Bdd., Frankfurt a/M. und Leipzig 1867—1868. Der I. Band enthält die vom Herausgeber geſchriebene Biographie nebſt brieflichem Material.

den Deutschlands die Befreiung zu bringen aus den Fesseln mittelalterlicher Knechtschaft, Gabriel Rießer, wurde am Abend des Befreiungsfestes, am Sederabende, den 2. April 1806 in Hamburg geboren. Von beiden Seiten waren Rabbiner seine Ahnen. Seiner Mutter Vater, Raphael Cohn, aus Polen eingewandert, war berühmt wegen seines Scharfsinns, wie wegen seines unbeugsamen Ueberzeugungsmuthes.

Als Rabbiner der drei verbundenen Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbeck hatte er wiederholt, auch gegen die Mendelssohn'sche Bibelübersetzung, die Keule des Bannes geschleudert, und als ihm die Verhängung des Bannes verboten worden, gab er lieber sein einträgliches Amt auf und lebte unabhängig, wenn auch eingeschränkt, als Privatmann.

Sein Vater Lazarus Jac. Rießer war der Sohn des Rabbiners in Oetlingen im bayrischen Rießthale, so daß die Familie Rießer mit den Begründern unserer hiesigen Gemeinde denselben heimathlichen Ursprung hat. In Gabriel Rießer paarte sich des Ahnen Unabhängigkeitssinn und Ueberzeugungsmuth mit der persönlichen Milde und Leutseligkeit des Vaters.

Dieser neigte sich in der zweiten Hälfte seines Lebens den Reformbestrebungen im Judenthume zu und wurde durch sein Ansehen als rabbinischer Gelehrter, dessen häusliches Leben aber noch in der Pflege der Ceremonie wurzelte, eine Stütze des Hamburger Tempels, dem nachmals auch der Sohn von 1840 bis an's Lebensende vorstand.

Das Bild dieses Vaters, der die kommende Größe seines Sohnes von jeher ahnte, dem es aber nicht vergönnt sein sollte, dieselbe auch zu schauen, trug Gabriel im Herzen bis an seinen Tod als ein „verehrtes, erhabenes, heiliges." Man kann die im 1. Bande der gesammelten Rießer'schen Schriften abgedruckten Briefe des Vaters nicht lesen, ohne von der gemüthstiefen, vertrauensinnigen Weise, in welcher der Vater zum Sohne spricht,

aufs Wärmſte ergriffen zu werden. Als müſſe der Befreier der Zukunft zuvor alle Unbilden der Vergangenheit ſelber durchgekoſtet haben, um für ſeinen Beruf ſich zu erwärmen, drängt ſich in die Kindheit Gabriels alle denkbare Ungunſt des Geſchicks und alle Widerwärtigkeit der Menſchenſatzung zuſammen. Da Gabriel ein 7 jähriger Knabe iſt, blokiren die Ruſſen Hamburg, und weil der Vater arm iſt, wird die Familie ausgewieſen. Die Betheiligung an der Lotteriepacht bereitet ihnen für 6 Jahre einen Unterſchlupf in Lübeck; jedoch kaum hier eingelebt, werden ſie ausgewieſen, weil Bremen und Lübeck ſich das Recht erwirkt hatten, keine Juden beherbergen zu müſſen. Im Jahre 1819 kehrten ſie nach Hamburg zurück, wo nunmehr das Geſchick ihnen immer freundlicher ſich geſtaltet. Gabriel beſucht durch 4 Jahre das Johanneum und als 17jähriger Jüngling erhält er das Reifezeugniß, in einer griechiſchen Rede von der Stätte ſeiner Bildung Abſchied nehmend. Noch nicht 21 Jahre alt, wird er in Heidelberg **summa cum laude** zum Doctor beider Rechte promovirt. Trotz der Gunſt ſeiner Lehrer, der berühmten Koryphäen der juridiſchen Wiſſenſchaft in Heidelberg, wird ſein Geſuch, ſich daſelbſt als Docent habilitiren zu dürfen, unter den nichtigſten Vorwänden zurückgewieſen; den gleichen Mißerfolg erlt ein nach Jena gerichtetes Geſuch. Seine Bitte um Zuſſung zur Advocatur in Hamburg wird vom Senate offenmüthig, s von einem Juden geſtellt, abgelehnt. So lernte Gabriel ßer aus eigener Anſchauung kennen, wie es in Deutſchland n das Recht der Juden ſtand, und ſachliches wie perſönliches Intereſſe vereinigten ſich [1]), und der Anwalt verband ſich mit dem Juden und Menſchen in Rießer, daß er in 14 Jahren von 830 bis 1844 und nachmals 1860 und 1861 eine Literatur

[1]) Vgl. die offenherzige und darum auch ſo anmuthende Selbſtäußerung Rießer's in der Vorrede zu ſeiner erſten Schrift. Geſſ. Schr. Bd. I S. 10 u. 11.

der Emancipation ſchuf, die nach Form, wie nach Inhalt geradezu claſſiſch, ein unvergängliches Denkmal eines gottbegnadeten Geiſtes und Gemüthes, eine unerſchöpfliche Fundgrube von Gründen zur Widerlegung unſerer Widerſacher bleiben wird. Es giebt kein Moment, das der Judenhaß der neueſten Zeit verwerthet hat, das Rießer nicht ſchon gekannt und ſiegreich zurückgewieſen hätte. Die Taktik unſerer Widerſacher iſt uralt. Es iſt eben„ alles ſchon dageweſen."

Von der Stigmatiſirung Alles deſſen, was einem widerwärtig erſcheint, „als jüdiſch," von den „gemeinen Judenjungen" Menzels und Anderen, die in Wahrheit, wie das geſammte ſogenannte junge Deutſchland, lauter Chriſten waren [1]), bis zur Verdächtigung des chriſtlichen Urſprungs des großen Leipziger Theologen Franz Delitzſch [2]), von der Verunglimpfung der Bibel bis zur Beſudelung des Talmuds, von der Ausſchließung der Juden von Recht und Gebühr bis zur Ausſchließung von gewiſſen Caffeehäuſern und Reſtaurationen [3]). Zur Beurtheilung des ſog. Hapkeſchen Falles wäre Nichts inſtructiver geweſen, als Rießers Aufſatz „die Rechte der Juden in Preußen" in den Preuß. Jahrbüchern Bd. V Heft 2 [4]) — die preußiſchen Jahrbücher waren eben damals noch nicht das Organ Herrn v. Treitſchkes. Ich kann es nur tief und ſchmerzlich beklagen, daß Gabriel Rießers geſammelte Schriften ſo wenig gekannt ſind — von unſeren Beſten ſelbſt. Sie dürften in keinem jüdiſchen Hauſe in Deutſchland fehlen. In Häuſern, wo man Gabriel Rießers „Jüdiſche Briefe" ken

---

[1]) Vgl. den 6. u. 7. der jüdiſchen Briefe in den Geſſ. Schr. Bd. IV und beſonders die SS. 128, 133, 137, 140, 143, 158.

[2]) a. a. O. S. 154 und 155.

[3]) Biographiſcher Theil Bd. I SS. 156 und 157. Beachtenswert erſcheint das Moment, daß der fragliche Wirth zu Rießer's Zeit ein v Berlin nach Hamburg überſiedelter geweſen.

[4]) Geſſ. Schr. III S. 567 ff.

nen würde, wäre manche tief beklagenswerthe Erscheinung der jüngsten Zeit geradezu unmöglich.

Gabriel Rießer weiß und fühlt sich einen Deutschen wie nur irgend Einer. „Bietet man mir, so ruft er — mit der „einen Hand die Emancipation, auf die alle meine innigsten „Wünsche gerichtet sind, mit der anderen die Verwirklichung des „schönen Traumes von der politischen Einheit Deutschlands mit „seiner politischen Freiheit verknüpft, ich würde ohne Bedenken „letztere wählen; denn ich habe die feste, tiefste Ueberzeugung, „daß in ihr auch jene enthalten ist." [1])

„Wer mir — sagt er ein ander Mal [2]) — den Anspruch „auf mein deutsches Vaterland bestreitet, der bestreitet mir das „Recht auf meine Gedanken, meine Gefühle, die Sprache, die ich „rede, die Luft, die ich athme, darum muß ich mich gegen ihn „wehren, wie gegen einen Mörder. Wohl mir, daß ich es in „freier deutscher Rede kann, daß mindestens die Muttersprache, „liebreicher, als ihre Jünger, sich mütterlich meiner annimmt „und mir ihre mächtigen Waffen zu dem Kampfe nicht versagt —; „vielleicht wird mein Gegner an dem derben Ernste ihrer Streiche „den Deutschen erkennen".

Etwas sanftmüthiger spricht er denselben Gedanken folgendermaaßen aus: „Es ist die Sprache Luthers und Ulrich „Huttens, mit deren mächtigen Tönen wir deutsche Herzen für „unsere gute Sache zu gewinnen streben müssen [3])."

Aber ebenso fühlte und bekannte er sich auch als Juden. So sprach er in seiner 1ten Schrift gleich sein Bekenntniß aus: „Wir haben an der Religion unserer Väter nichts zu rächen, wir haben nur Ursache sie zu lieben; denn wir sind ohne Vorurtheile und ohne einen drückenden Ceremonieendienst in

[1]) Gess. Schr. Bd. II S. 672.
[2]) Gess. Schr. Bd. IV SS. 320 u. 321.
[3]) Gess. Schr. II S. 89.

einem reinen Gottesglauben aufgewachsen, in dem unbesiegbaren Vertrauen auf eine göttliche Führung und auf den endlichen Sieg des Guten und des Rechten erzogen [1])". . . . . .

„Wir verehren mit tiefgefühlter Begeisterung die Grundsätze der Vernunft und der Freiheit, denen alle edlen Bestrebungen unseres Jahrhunderts zugewandt sind, und denen wir mehr als irgend Jemand Alles verdanken, was dem Leben Werth giebt; wir verachten aber jenen Jesuitismus der Aufklärung, der den Glauben wie das Gewand wechselt, der den Lama oder Fetisch, wie Muhamed oder Christus, der diesen nach den Lehren der katholischen Kirche, Luthers oder Calvins anzubeten bereit ist, je nachdem es die Umstände mit sich bringen [2])."

„Es giebt" — sagt er ein Jahr später — „nur eine Taufe, die zur Nationalität einigte: die des Bluts im gemeinsamen Kampf für Freiheit und Vaterland. „Ihr Blut hat sich mit dem unsrigen auf den Schlachtfeldern vermischt," das war das Machtwort, womit man in den französischen Kammern die letzten ohnmächtigen Regungen von Unduldsamkeit und Abneigung zu Boden schlug. Auch die deutschen Juden haben sich diesen vollgültigen Anspruch auf Nationalität vollgültig erworben [3])."

„Meine Wärme" — so schreibt er im Jahre 1832 — „hat nicht einzig und allein ihre Quelle in der abstracten Rechtsidee, sondern in einem innigen, wenn auch meiner oberflächlichen Kenntniß wegen mehr auf Gemüth und Pietät als auf dem Urtheil beruhenden Anhänglichkeit an jüdisches Leben und jüdische Sitte [4])."

Wenn er hier sich jedes Urtheil über Judenthum abspricht,

---

[1]) Gesf. Schr. Bd. II. S. 28.
[2]) a. a. O. S. 29.
[3]) Gesf. Schr. Bd. II S. 152.
[4]) Aus einem auch sonst höchst interessanten Briefe, mitgetheilt von Isler Bd. I S. 144.

so ist das nur Ausfluß seiner Bescheidenheit, und so hat ihn diese geringe Meinung von seiner Kenntniß nur dazu bestimmt, von sachkundigen Freunden sich jederzeit gründlich aufklären zu lassen; denn thatsächlich bin ich bei ihm nirgends auf einen geschichtlichen Irrthum oder mangelndes Verständniß gestoßen.

Aus seinem innersten Wesen heraus fühlt er, der ernste Kämpfer, sich im strengsten Gegensatz zu Heine. Auf ihn bezüglich sagt er characteristisch: „Auf unserer Seite ist wenig Talent, aber mehr Gesinnung [1]).“

Ein feinfühliger Aesthetiker, begründet er, warum Schiller, Lessing, Jean Paul, Anastasius Grün u. AA. die Lieblingsdichter der Juden geworden sind, [2]) und wie der Göthecult besonders den Kreis der Rahel dem Judenthum entfremdet habe, weil das geschichtliche Martyrium dem an Goethe gebildeten Schönheitssinn keine wohlgefällige Seite darbiete. Anknüpfend an eine Aeußerung Rahels aus den letzten Tagen ihres Lebens, wie sie das, was ihr Zeit ihres Lebens die größte Schmach, das herbste Leid und Unglück gewesen, eine Jüdin geboren zu sein, jetzt um keinen Preis missen möchte, spricht der auf der Höhe seines Lebens stehende 35jährige Mann:

„Auch wir werden in der letzten Stunde sicher der religiösen „Gemeinschaft, in der wir leben und sterben, mit Innigkeit „gedenken, aber nicht als einer Schmach, mit der uns erst der „Gedanke des Todes aussöhnt und uns darüber erhebt, sondern „als des Bandes und der Sache, an die sich ein Theil unseres „besten Wirkens und Hoffens und Empfindens knüpfte, für die „wir Manches gelitten und entbehrt, aber zu denen wir uns „stets offen bekannt, und in deren sittlicher Bedeutung wir

[1]) Gess. Schr. IV S. 89.
[2]) A. a. O. S. 251.

„inneren Lohn für Leiden und Entbehrungen gefunden haben". IV. S. 259.

Was Wunder, daß ſolcher Mann den Muth hatte geradezu eine Zeitſchrift unter dem Titel „der Jude" herauszugeben zu einer Zeit, wo bei Behörden Beſchwerden geführt wurden über die Vorſetzung dieſes Wortes vor den bezüglichen Namen, zu einer Zeit, wo ein Rießer befreundeter Prediger gegen den Namen „jüdiſche Religion" ſich ausſpricht und dafür entweder „moſaiſche" oder „Iſraelitiſche" geſetzt haben will [1]).

„Wenn ungerechter Haß — ſo ſagt Rießer, an unſerm „Namen haftet, ſollen wir ihn dann verleugnen, anſtatt alle „unſere Kraft daran zu ſetzen ihn zu Ehren zu bringen? Wir „lachen über die kindiſche Sitte unſerer Vorfahren, dem gefährlich „Erkrankten ſeinen Namen zu ändern, als würde ihn dann der „Todesengel nicht wieder aufzufinden wiſſen. Sind wir nicht „ebenſo thöricht mit unſeren modernen umſchreibenden Bezeich„nungen? Glaubt mir, der Haß weiß ſeinen Mann zu finden, „ſo gut, wie der Todesengel, und ſo lange er ihn ſucht, wird „er ihn durch tauſend begütigende Namen hindurch erkennen [2]).

Rießer wurde ein Erwecker der Selbſtachtung. Wie mit Poſaunenſtimme ruft er:

„Um Liebe mag man betteln, wenn man erſt Achtung er„worben hat, aber Achtung hat noch kein Menſch erbettelt, und „die unentbehrliche Wurzel der zu erringenden Achtung iſt die „Selbſtachtung. Die Zeit iſt Gottlob vorüber, wo die gebildeten „Juden glaubten, für ihr Daſein als Juden Verzeihung und Vergeſſen erbitten zu müſſen, indem ſie es ſelbſt zu vergeſſen

[1]) Vgl. Dr. Gotthold Salomon's Aufſatz: Jude oder Iſraelit? Jüdiſche oder Moſaiſche Religion, aus den „hamburgiſchen, literariſchen und krit. Bll. der Börſenhalle" (1838 Nr. 1492) reproducirt in Sulamith Jahrg. 8, Bd. I. S. 367 ff. Vgl. auch Jahrg. IV der Sulamith S. 112.

[2]) Von Isler reproducirt in Bd. I S. 91.

„ſcheinen wollten; ein Irrthum, der dem Fortſchritt wahrer „Ausſöhnung nicht wenig geſchadet hat. Nie wird ein Zwieſpalt „der Art durch Vergeſſen, wie durch feiges Schmiegen und Krie„chen von Seiten der Schwächern enden, ein ſolches wird nur „Verachtung auf Verachtung häufen. Wo Haß und Zwieſpalt „iſt, da muß auch Kampf dagegen ſein, der bis zu Ende ge„kämpft werden muß; in rohen Zeiten war es ein phyſiſcher, „in gebildeteren iſt es meiſt ein geiſtiger Kampf; aber nicht min„der ein Kampf [1])".

Und dieſen nahm Rießer unermüdlich auf. Wo immer in Deutſchlands Ständeverſammlungen und Landtagen ein ungerechtes Wort über Juden fiel, wo immer ein Mann von literariſcher Stellung jüdiſchem Glauben oder jüdiſchem Stamme übel wollte, da erhob ſich Rießer ſofort, ohne Rückſicht auf die Perſon. Muſterhaft war in dieſer Hinſicht ſeine in 6 Tagen verfaßte, 102 Octav-Seiten ſtarke [2]), durchaus gelungene Streitſchrift gegen den Kirchenrath Paulus, eine Streitſchrift, die das Motto trägt:

Einen Vater in den Höhen, Eine Mutter haben wir, Gott ihn aller Weſen Vater, Deutſchland unſere Mutter hier. [3])

Wer Rießer las, der mußte mit dem Pſalmiſten ſprechen: „Ich höre eine Sprache, die ich nie gekannt." Und dieſe Sprache, und nur ſie, als Ausfluß einer reinen und ſtarken Gemüthes hatte Erfolg [4]). Nach 12jähriger Thätigkeit durfte Rießer ſagen: „Ich muſtere vergebens den ganzen Bereich meiner „Erinnerungen, den ganzen weiten Kreis der Eindrücke des

---

[1]) Geſſ. Schr. Bd. IV S. 244 u. 245.

[2]) Geſſ. Schr. Bd. II S. 93 ff.

[3]) Auch der Denkſchrift an die Badiſche Ständeverſammlung vorgeſetzt (1833).

[4]) Wie tief Rießer ſelbſt von dem Berufe des Schriftſtellers erfüllt war, geht aus ſeiner ſehr ſchönen Sentenz hervor: Jeder Schriftſteller ſollte jedes Buch wie ſein erſtes betrachten." Bd. IV S. 306.

„Jünglings und des Mannes: ich entſinne mich nicht, daß ich „in einem einzigen Falle die Liebe oder die Achtung eines „Menſchen, an deſſen Liebe und Achtung mit hätte gelegen ſein „können, entbehrt hätte, weil ich Jude bin [1])."

Das „Ich" zum „Wir" erweiternd, bezeugt er von der jüdiſchen Geſammtheit: „Wir nehmen politiſche Gleichheit „in Anſpruch, aber die geiſtige haben wir uns errungen [2]).

„Das Menſchenrecht kann uns die Niedrigkeit mißgönnen, „kann die Gewalt uns vorenthalten, aber an Menſchen würde . . . ſollen ſie uns kein Haarbreit rauben [3])".

Wohl hatte er ſchwerer, als irgend Einer, den Druck der Geſetzgebung, auch als Mann noch, ebenſo, wie als Kind, erfahren. So wollte er in Kurheſſen naturaliſirt werden, wurde aber nach 1½jährigem Harren abgewieſen.

So lebte der reich begabte Mann, dem es nicht vergönnt war, ein eigen Heim ſich zu gründen eigentlich berufslos durch 14 Jahre, bald in Hamburg, bald in Bockenheim bei Frankfurt a./M., bald wieder in Hamburg, ſtets in engſter Verbindung mit ſeiner Familie, bedürfnißlos bis auf den einen Punkt, durch Reiſen, die ſelbſt bis Amerika ſich ausdehnten, ſowohl die alten Freundesbeziehungen aufzufriſchen ſowie auch neue geiſtige Eindrücke in ſich aufzunehmen. Die Feinde wußten, Rießer führe die kleine, aber muthige Schaar der Emancipationsſtreiter, wie er ſelbſt von ſich beſcheiden und treu es ausſagt:

„Ich bin gewohnt für denjenigen unter meinen deutſchen „Glaubensgenoſſen zu gelten, der die Emancipation am Lauteſten „gefordert hat. Ich hoffe Du findeſt keine Anmaaßung darin, „daß ich das ſo offen ausſpreche. Es iſt ja ein ſchmales und

---

[1]) Geſſ. Schr. Bd. IV S. 239.

[2]) Geſſ. Schr. Bd. IV S. 223.

[3]) Aus der erſten Rießer'ſchen Schrift angeführt von Isler Bd. I S. 77.

„trauriges Verdienſt, laut gefordert zu haben, ſo lange der „Forderung noch ſo erſtaunlich wenig iſt gewährt worden. Auch „nehme ich ja kein anderes Vorrecht in Anſpruch, als das uner„freuliche, die Spitze einer Verleumdung auf mich zu ziehen und „ihren Urheber zu züchtigen [1])."

Erſt 1840 wird er Notar in ſeiner Vaterſtadt und erlangt dadurch eine eigentliche Berufsthätigkeit.

Als im Jahre 1848 der Zug der Freiheit und der Gerechtigkeit durch die Lande brauſte, wurde Rießer im Februar in's Parlament eingeladen, wo er mit dem Antrage durchdrang, daß jeder volljährige Deutſche ohne Bedingung des Standes, Vermögens und Glaubensbekenntniſſes Wähler und wählbar ſei. Von Lauenburg ins Frankfurter Parlament gewählt, wurde er, nachdem er ſich als Vorſitzender verſchiedener Commiſſionen vortrefflich bewährt, 2ter Vicepräſident des Hauſes. Hier ſetzte er gegen Moritz Mohl den § 13 der Verfaſſung durch, der da lautet: Durch das religiöſe Bekenntniß wird der Genuß der bürgerlichen und ſtaatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beſchränkt.

Seine glänzendſte parlamentariſche Rede wurde im März 1849 zur Unterſtützung des bekannten Welkerſchen Antrages gehalten. Erwähnt mag werden, daß Rießer mit zu jener Deputation gehörte, welche am 1. April 1849 ernannt worden, Friedrich Wilhelm IV die Kaiſerwürde zu überbringen. Vorahnend hatte Rießer geſagt: Ich fürchte, wir werden in den April geſchickt [2]). Er zählte zu den ſogenannten Gothaern und wurde 1850 von ſeiner Vaterſtadt, die vor 2 Jahren erſt ihm und ſeinen Glaubensgenoſſen das Bürgerrecht zuerkannt hatte, in das Erfurter Parlament gewählt.

Im Jahre 1860 wird Rießer zum Obergerichtsrath in

---

[1]) Geſſ. Schr. IV S. 74.
[2]) Jäler in Bd. I S. 460.

Hamburg ernannt, der erste jüdische Richter in Deutschland, am Obergerichte der Stadt, die ihm zum Beginn seiner Laufbahn vor 30 Jahren die Advokatur versagt hatte.

Im nächsten Jahre wird er Vicepräsident der Bürgerschaft, unterliegt aber bei der folgenden Wiederwahl seinem radicaleren Mitbewerber.

Nicht lange erfreut sich Rießer der Vaterländischen Ehren, am 22. April 1863 verläßt er im Alter von 57 Jahren die Wel des Kampfes, daraus er so siegreich hervorgegangen war.

Bei seinem Leben wurde Gabr. Rießer von den Juden Deutschlands und zumal von den süddeutschen und seinen Ham burgischen Glaubensgenossen nach Gebühr und Würdigkeit ge feiert; doch legte er in seiner ungeheuchelten Bescheidenheit weni Gewicht auf derlei Huldigungen. Er wurde von Freund und Feind als Vertreter des Judenthums in Deutschland betrachte und geachtet. Daß er die Kreise seiner Wirksamkeit nicht über Deutschland ausdehnte, lag in der rechten Würdigung des gerin gen politischen Einflusses, den ein deutscher Jude auszuüben ver mochte. Im richtigen Maaßhalten mit den gegebenen Kräften liegt Kraft, liegt Heil. Jede Ueberschätzung der eigenen Kraft, jede Erweckung unerfüllbarer Hoffnungen führt zur Schwäche und zum Verderben. So barg das Maaßhalten im Streben Rießers das Geheimniß des Erfolges in sich

Wir sind bei Gabriel Rießer, wie er in seinem Leben, wie er in seinem Wirken sich kund gab, keinerlei geistigen Schwäche, keinerlei sittlichen Blöße begegnet. Er steht untadelig da und verdient der deutschen Judenheit ein Führer zu bleiben.

Dem Gerechten — sagen unsere Weisen — braucht man keine künstlichen Denkmäler zu setzen, ihr Flammenwort gräbt sich unverwischbar in die Tafel unseres Herzens ein, ihre Schriften bleiben ein unvergängliches Erinnerungszeichen. Wer Gabriel

Rießers Schriften in sein Haus bringt, der legt einen Segen nieder in sein Haus!

Wir schließen mit eigenen Worten Rießers, die auf ihn und die beiden lauteren Genossen seines Strebens angewendet werden dürfen. „Es giebt Namen, in deren Klange sich uns die höchsten Bestrebungen verkörpern, so daß sie unserer Seele mehr sagen, als der künstlichsten Rede zu sagen gelingen würde. In dem Namen eines großen Mannes wird uns der Gedanke lebendig, dessen Ausdruck seine Persönlichkeit, dessen Darstellung sein Leben und Wirken war. .... Ihr Andenken ist das heiligste Vermächtniß der Vergangenheit, die erhebendste Bürgschaft der Zukunft. Solche Namen wirken wie heilende Zauberworte auf den durch das Leiden der Gegenwart gebeugten Sinn, sie wecken das Vertrauen wieder auf den Fortschritt, auf die Zukunft der Menschheit, wenn es durch das Schauspiel augenblicklichen Stillstandes oder Rückschritts wankend werden möchte." (Ges. Schr. IV. S. 3 u. 4).

Solche Namen hinterließen Rießer und Crémieux, denen wir nur eine pietätvolle Dankes-Erinnerung zu weihen vermögen, solchen Namen führt Montefiore, den unsere innigsten Segnungen wie bis in's hundertste Lebensjahr hinein, so auch fürderhin geleiten bis in des Lebens längste Dauer.

Exegetiſche Studien zu den Salomoniſchen Sprüchen.

(Fortſetzung.)

Erſter Nachtrag.

XXV, 1 גם אלה משלי שלמה würde, wenn der epilogiſche V. zu 23, 24 (o. S. 348) authentiſch wäre, Zuſatz eines neuen Sammlers ſein, welcher hinzufügen zu müſſen glaubte, daß die folgenden 138 VV. nichts deſto weniger von Salomo ſtammen. Dieſe wären alſo ſpäter angefügt worden Andererſeits deutet Manches an, daß dieſe Sammlung dem Diaſkeuaſton der Sprüche von Cap. 10—22 bereits vorgelegen habe. S. geben nämlich die Aufſchrift wieder *αὗται αἱ παιδεῖαι* (V. *παραβολαὶ* oder *παροιμίαι*) · · *αἱ ἀδιάκριτοι*, was P. und T. wiedergeben מתלי עמיקא, d. h. die unbeutlichen, nicht ſo leicht zu faſſenden, tiefſinnigen Sprüche. Aquila und Theodotion geben dieſes wieder (nach der Syro-Hexapla) מוחדתא, d. h. nicht einfache Sprüche, ſondern räthſelhafte, mit Pointen verſehene. Hebräiſch würde das lauten חידות. Solche erfordern tiefes Nachdenken. Nun hat der Prologiſt bereits dieſe angedeutet 1, 6 לדבן דברי חכמים וחידותם. Unter דברי חכמים verſtand er diejenigen, welche er im Epilog gab ושמע דברי חכמים (22, 7). Folglich kann er unter וחידותם nur die Sprüche meinen, die ſich weniger als moraliſche Ermahnungen, vielmehr als ſchneidige Gnomen ausnehmen. Dieſe bezeichnet nur der griechiſche Vertent durch *παραβολαί ἀδιάκριτοι* = מתלי עמיקא. Solche ſind in der That in 25—27 größtentheils enthalten. Von dieſen ſcheint der Verf. der Hauptgruppe manche entlehnt zu haben, nämlich 12, 11 = 28, 19; 18, 8 = 26, 22; 19, 1 = 28, 6; daſ. 24 = 26, 15; 20, 16 =

27, 13; 21, 19 = 25, 24; 22, 3 = 27, 12; 22, 13 = 26, 13. Die Aufschrift scheint also ursprünglich gelautet zu haben גם אלה משלי שלמה וחידותיו. Demnach wäre gerade der erste Nachtrag älter. Diese Gnomen scheinen in der That älter zu sein. Der Anfang paßt recht gut auf Chiskija's Regierungszeit. — Schwierig ist אשר העתיק, es kann, genau genommen, eben so wenig bedeuten „übertragen" (μετῆραν Aquila), wie „sammeln oder abschreiben" (ἐξεγράψαντο); diese Bedeutung hat עתק = העתיק keineswegs; es bedeutet vielmehr „entrücken, entziehen". Symmachos und Theodotion geben es von עָתֵק „alt" wieder ἐπαλαίωσαν; der Sinn ist aber unklar: „alt machen"? Kurz העתיק ist dunkel. Vielleicht zu l. המתיק?

V. 2 כבוד אלהים הסתר דבר haben sämmtliche Ausll. mißverstanden, als wenn von einem Mysterium Gottes die Rede wäre. Der Sinn von הסתר ist gleich כַּפֵּר und כִּסָּה חטא, „zudecken, verhüllen", הסתר פניך מחטאי Ps. 51, 11. Gottes Ehre ist es, die Vergehungen zu verzeihen, dagegen des Königs Ehre, sie zu untersuchen, zu erforschen, an's Licht zu bringen, zu rügen und abthun zu lassen.

V. 3 לב מלכים אין חקר ist Fortsetzung des Frühern. Der König ist wohl im Stande, auch das Geheimste zu untersuchen.

V. 4—5 הָגוֹ kommt noch zweimal vor, Samuel II, 20, 13 כאשר הגה מן המסלה, Jesaia 59 13 הרו והגו מלב[1]). Da in den verwandten Sprachen וגה יגה in der Causativ-Form „beseitigen, entfernen" bedeutet, so muß man auch hier Hiphil lesen הגו, wie in Jesaia und an der ersten St. הֻגָּה Hophal. — ויצא לצרף כלי, P. מאוס כד דכא, d. h. מְצֹרָף. — V. 5 הגו רשע לפני מלך, S. und P. ἐκ προσώπου — מן קדם, d. h. מלפני מלך. Die Frevler, welche in der Umgebung des Königs sind, müssen entfernt werden, dann wird der König volle Gerechtigkeit üben können, nicht durch die Frevler daran gehindert sein, und dadurch

[1]) Jesaia 27, 8 הגה ברוחו gehört nicht hierher.

wird ſein Thron feſt beſtehen (vgl. 29, 12). Es paßt zu Chiskija's Programm-Pſalmen 101: לֹא ישב בקרב ביתי עשה רמיה (vgl. m. Comment. zu Pſ. 101).

V. 7 אשר ראו עיניך hätten die Ausll. nicht ſo ſchief erklären ſollen, da S. und P. ein Wort haben, das im Texte fehlt. ἃ εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου λέγε, מה חזו עיניך הו אמר. Nur, was du geſehen, ſprich, d. h. bringe nicht unbegründete Anklagen bei den Vornehmen, Fürſten (Richtern) an. Zu dieſem gehört noch das Voraufgehende: לפני מיב אשר ראו עיניך אמור.

V. 8 פן מה תעשה באחריתה haben die Ausll. ebenfalls verkannt. פן erfordert ein eigenes Verbum, und מה תעשה erſetzt es keineswegs. S. haben dieſes Fehlende: ἵνα μὴ μεταμεληθῇς, alſo פן תנחם. Darauf מה תעשה.

V. 9—10 von hier an haben S. nicht bloß einigee VV. mehr, ſondern auch eine Verſetzung der Vertheile. Hinter 8 haben ſie ἀναχώρει εἰς τὰ ὀπίσω μὴ καταφρόνει geleſen ſtatt: וסור אחר אל תגל וסור אָחוֹר אל תגעל. Der hebr. Text hat eben ſo wenig Sinn, wie der griechiſche. Zu l. סור אָחוֹר אַל (בל תוכל). Es gehört noch zu V. 8 מה תעשה באחריתה בהכלים אותך רעך וסור אחור כל תוכל. „Du wirſt nicht mehr zurückweichen können". Darauf פן יחסך שמע μὴ σε ὀνειδίσῃ μὲν ὁ φίλος (?); ἡ δὲ μάχη σου καὶ ἡ ἔχθρα οὐκ ἀπέσται, d. h. ריבך וְאֵיבָתְךָ אל תשוב, verbunden 9a mit 10b. In S. fehlt alſo nichts vom hebr. Texte, nur anders dislocirt. — Dadurch iſt aber das Verſtändniß erſchwert. Auch P. hat für ודברך לא תשוב eine andere LA. וגרמן בך סגיא. So dunkel auch der Sinn iſt, ſo leuchtet doch durch, daß der Vertent לָךְ oder בָּךְ ſtatt der Negation לא vor ſich hatte: ודברך לך תשוב. Und „die Bösrede (Anklage) wird auf dich zurückfallen". So viel iſt klar. Die erſten 4 VV. handeln von der Bedeutung eines gerechten Königs, und die übrigen 5 ſind an Einen gerichtet, der ſich einem ſolchen

König gegenüber vordrängt, um Anklagen und Streitsachen vorzubringen.

V. 11 דבר דָּבֶר על אפניו, „ein Wort gesprochen auf zwei Rädern! d. h. flink und schön!" ist gelungen! So die Ausll. Symmachos hat den Sinn halb errathen ἐπὶ ἁρμόζουσιν αὐτῷ, Syro-Hexapla מטול דלחמין לה, „wie es sich ihm fügt". Er scheint על אמניו gelesen zu haben; אמן oder אמן bedeutet im Neuhebräischen „Reihe" על אמניו „nach seiner Reihe", d. h. „geordnet".

V. 12 מוכיח חכם, P. מכסנותא, d. h. תוכחת Abstraktum.

V. 13 ביום קציר, S. κατὰ καῦμα, d. h. בחום קציר, wie Jesaia 18, 4.

V. 18 מפיץ וחרב zu l. מַפָּץ „Hammer".

V. 20 מעדה בגד ביום קרה ist dittographirt mit geringer Aenderung מכטח בגד ביום צרה (Lagarde). Daran ist nicht zu zweifeln. So bleibt davon nur das Erste חמץ על נתר. S. richtig ὥσπερ ὄξυς ἕλκει, also zu l. נָתָק „Rißwunde" statt נתר. Alles, was die Ausll. darüber gesagt haben, ist albern, besonders Ewald's Vergleichung von נתר mit dem arabischen זתר und Lagarde's Emendation des ἕλκος in βόραξ. Uebrigens haben und P. zweierlei Uebersetzungen davon, eine schlechter als die andere.

V. 23 תחולל גשם, S. νέφη, d. h. נשיאים, besser. — ופנים מעמים לשון ס, kann nicht bedeuten „verdrießliches Gesicht", sondern סעם; umgekehrt זעף ה' אשא leg. זעם. Auch לשון סתר ist nicht correkt, sondern zu l. שקר.

V. 24 s. o. S. 302 V. 9.

V. 27 אכל דבש הרבה לא טוב וחקר כבודם כבוד völlig unsymmetrisch; S. τιμᾶν . . λόγους ἐνδόξους zu l. ἐνδόξων; P. ואפלא מלי משבח, d. h. והוקר דברי מְכֻבָּדִים oder נכבדים: eben so wenig gut ist es, die Worte der Vornehmen „hochzuschätzen",

zu „überschätzen". הוקיר hat im Neuhebräischen und Chaldä
schen diese Bedeutung.

XXVI, 2 בעפור לנד · · · לעוף. Die Versionen haben nic
Infinitiv: *ὥσπερ ὀρνέα πέταται*, zu l. יעוף · · ינד, vgl. o. V
wechselung von י mit ל, S. 292 V. 10; 297 V. 8. — D
Versionen haben wie das Khetib לא תבא und nicht לו.

V. 4—5 אל תען כסיל כאולתו und ענה כסיל כאולתו in 5 zu
בְּאִוַּלְתּוֹ, wie die griechischen Versionen, haben einmal die Pr
position *κατὰ* und das andere mal *πρὸς* gebraucht. V
Syro-Hexapla ed. Field z. St.

V. 6 מקצה רגלים חמס שתה. Es ist amüsant zu lesen, w
die Ausll. sich damit abquälen, was das „Abschneiden der Füß
bedeuten soll, ohne sich die Frage vorzulegen, ob die LA. ה
auch richtig ist. Sie ist aber entschieden unrichtig. Denn säm
liche alte Versionen haben gelesen מִקְצֵה רגלים oder צֵה רגליו
S. *ἐκ τοῦ ἑαυτοῦ ποδῶν πίεται* (verdorben *ὁδῶν ποιεῖ*
ebenso Symmachos und die Quinta. P. מן תחית רגלה, d.
also „vom Ende der Füße (oder seiner Füße) trinkt
wer Dinge sendet durch einen Thoren". Aber was trinkt
Nun, doch wohl nur Wasser. Man muß also מַיִם st. חמס le
Das Gleichniß ist, daß einer durch das Eintauchen der Füße
Wasser, es sich selbst trübt und schmutzig macht.

V. 7 דליו שקים מפסח וּמָשָׁל בפי כסילים, und b wiederholt
V. 9. Die meisten Ausll. haben bona fide משל als Spr
oder gar als Weisheitsspruch genommen, ohne sich zu frag
wie kommt denn der Thor dazu, Sprüche zu bilden; dergleic
setzt doch Nachdenken voraus, was doch in Mischlé dem Th
abgesprochen wird! Zu bemerken ist, daß S. in 9 b nicht
vor sich hatte, sondern etwas ganz anderes *δουλεία* (?).
P. und Targum nicht, sondern שמיותא. Auf keinen Fall
man in beiden VV. וּמָשָׁל lesen, sondern wohl וּמִשָּׁל
וּמִמְשָׁל. So erklärt es Hitzig in 9 b. In wie fern soll

das griechiſche δουλεία dafür ſprechen? Indeſſen gleichviel, man muß auch entſchieden in 7 ſo leſen, wenn auch S. dafür hier hat παροιμία (verſchrieben παρανομία) und P., T. מראה (verſchrieben מלאה). In 7 iſt wohl zu l. דַּלְיוּ ſt. דַּלְיָ, die Beine von oder an einem Lahmen ſchlottern und ebenſo „Herrſcherbefehl" im Munde eines Thoren. In 9 wird mehr geſagt, die Herrſchaft im Munde eines Thoren gleicht einem Dorn in der Hand eines Betrunkenen, der damit die Umſtehenden und ſich ſchädigt.

V. 8 כצרור אבן במרגמה, S. ὃς δεσμεύει λίθον ἐν σφενδόνῃ, auch P. Alſo zu l. verbal als Particip. צֹרֵר אֶבֶן. So verkehrt es iſt, einen Stein in der Schleuder feſtzubinden (ſtatt ihn zu ſchleudern), ebenſo einem Thoren Ehre zu erweiſen.

V. 9 ſ. V. 7.

V. 10 רב מחולל כל ושכר כסיל. Mit allen Nothbehelfen der jangbaren Hermeneutik unerklärlich. Für a giebt S. eine Hilfe in: πολλὰ χειμάζεται, was auf die LA. רַב מְחֹשׁוּל weiſt „viel Sturmfluth, Ungemach" (Lagarde, vgl. o. S. 344). b haben l. und Targum ורוא עבר ימא, d. h. וְשֹׁכֵר עֹבֵר יָם. Somit würde der V. lauten רַב מָשׁוּל לְכָל שֹׁבֵר כְּסִיל וְשֹׁכֵר עֹבֵר יָם. — Alſ VV von 12 dieſes Capitels handeln vom Thoren, die folgenden fünf ſprechen vom Faullenzer.

V. 13. S. gleich 22,13, nur fehlen hier einige Wörter (ſ. S. 239).

V. 15 gleich 19,24; über צלחת o. S. 208.

V. 16 משבעה משיבי טעם. Im Aramäiſchen bedeutet רתב טעם einen Rath mit Begründung angeben (Daniel 2,14). משיבי טעם, wären alſo „Räthe". Warum aber gerade ſieben? Weiſt dieſe Zahl nicht auf den perſiſchen Brauch, daß ſieben Große den hohen Rath des Königs gebildet haben?

V. 17 מחזיק באזני כלב, S. ὁ κρατῶν κέρκου, d. h. Schwanz, ſo zu l. קֶצֶב (von Jäger bemerkt) מחעבר, wie ob. 14,16 zu l.

מתערב, sich einmischen. P. דמלט leg. דחלט, Uebersetzung vo
מתערב. Der Accentuator verbindet עבר mit מתעבר, ebens
Quinta עבר ולבך באודנא דכלבא (Syro-Hexapla). Man könnte e
auch zu כלב ziehen מחזיק בזנב כלב עבר.

V. 18 כמתלהלה. Eine Wurzel להה giebt es nicht; die de
für angeführte arabische Analogie ist eine Farce. Das ה z
Ende ist Dittographie von הירה, so bleibt nur כמתלהל übri
Dieses kann nur verschrieben sein von מתהתל, von התל (wob
das ה radikal ist) „Spaßmacher, Täuscher", da do
von einem solchen gesagt wird משחק אני, „ich mache nu
Scherz". Also ein Spaßmacher schleudert זקים Brandgeschoss
חצים ומות — geben P. und Targ. חצי מות.

V. 19 רמה את רעהו, P. ἐνεδρεύων, P. נכל „aufla
ern", wie Richter 20, 5 אותי דמו gleich זממו = זמו, also au
hier דָמָה.

V. 21 פחם לגחלים, Kohle zu Kohlen? Unmöglich. S. ἐ
χάρα, „Kohlenpfanne". Also zu l. מחבת.

V. 22 כמתלהמים gleich 18, 8, s. o. S. 294.

V. 23 שפתים דלקים, S. χείλη λεῖα, glatte Lippe
also nicht bloß דלק in חלק zu emendiren, sondern auch d
Numerusendung חֲלָקוֹת st. דלקים. Vergl. Psalm-Commentar
134, 13 die Beispiele, wo die Plur.-Endungen ות und ים ve
schrieben sind.

V. 24 בשפתיו ינכר שונא Sollen dieselben Formen vom V
bum נכר nicht zugleich Entgegensatzes bezeichnen, was Unsi
ist, so muß man sie streng anseinander halten. Sie si
sämmtlich Denominativen von נכרי. Das Hiphil bedeutet, ein
durch seine fremde Tracht und sonstige Eigenheiten als Fremd
erkennen, und dann im Allgemeinen „herauserke
nen". Das Passiv. davon wird Niphal gebraucht, erkan
werden (die Stellen וינכרו את המקום und נכר אותו sind v
schrieben). Hitpael bedeutet, sich „fremd stellen" u

überhaupt dissimuliren. Hier also zu l. יתנכר und ישית מרמה, wohl wie Jeremia 9, 7 ישים אָרְבָּה.

V. 26 תִּכַּסֶּה שנאה במשאון. Sämmtliche alte Verss. haben Particip. κρύπτων, P. דמכסה und es kann auch nur diese Form sein, sonst ist das Suffix in b רעתו nicht verständlich. Dunkel ist bloß במשאון, daß es δόλος bedeuten soll, etwa von נשא, ist gewiß falsch, da dieses Verbum mehr „verführen, überreden", etwa gleich פָּתָה, als „betrügen" bedeutet. Auch wäre die Antithese sehr schlaff. Ich möchte daher lesen בְּאֶמְשׁוֹן, von אמש „Dunkelheit", dessen Bedeutung nicht bloß durch Hiob 30, 3 gesichert ist, sondern durch Exodus 10, 21 וימש חשך, das P. durch עמט „verdunkeln" wiedergiebt = וְיֶאֱמַשׁ. „Wer den Haß mit Dunkelheit verhüllt, תִּגָּלֶה רעתו בקהל, dessen Bosheit wird oder soll öffentlich aufgedeckt werden.

V. 28 לשון שקר ישנא דכיו, unverständlich. „Haßt das Zermalmen", ist Unsinn. Ewald's Emendation אדניו, „ihrem Herren", paßt nicht. S. ἀλήθεια, P. קשטא, d. h. נוחכה, „die Wahrheit" und יעשה מדחה, was nicht minder dunkel. S. ἀκαταστασία, P. שגושתא, d. h. מהומה „Verwirrung".

XXVII, 3 ושטף אף. Mit dem Worte שטף machen es sich die Ausll. und Lexicographen leicht, als wenn es übertragen auch „Ungestüm" bedeutete. Dem ist aber nicht so, es wird immer nur von Wasser gebraucht מים שטפים, גשם שטף, נחל שטף, nur in Daniel wird es von überfluthenden Heeresmassen gebraucht [1]). Demnach ist die LA. שֵׁטֶף hier nicht gesichert. S. ξεῖα, d. h. חרף „scharf".

V. 4 מאהבה מְסֻתֶּרֶת, von einer verheimlichten Liebe hat der betreffende keinen Gewinn. P. מַטַּשְׁוָא, d. h. verheimli-

---

[1]) שוט שטף (oder שיט ש׳) Jesaia 28, 15; 18 ist Reduplikation שוטשטף st. שטפשטף mit ausgelassenem dritten Consonante, wie טוטפות טפטפות, תצצרה = תצרצרה, קיקלון = קלקלון, im Neuhebräischen שפופרת statt שפרפרת. Jesaia 10, 22 שטף צדקה ist überhaupt noch dunkel.

מאורב
יאורב
Qu
ai

welche die Versehen des Freundes hing
chend, zu l. [Hebrew], Besser ist die offene Zurechtweisu
läßt, ohne sie zu rügen.
Vielleicht auch zu l. קָלָה תכוח.

V. 6. ונעתרות ... פצע נאמנים. Im Grunde ist נאמנים
nicht recht verständlich; denn es bedeutet nur: „befestigt,
währt, zuverlässig, anhaltend", was zu „W
den", die der Freund schlägt (durch Rügen), durchaus n
paßt. Die Bedeutung „treu gemeint" ist von den Au
ersonnen. P. und T. haben dafür שְׁפִיךְ, d. h. מְסֻכָּנִים, angene
sind die Wunden des Freundes. In b נעתרות, das völlig unv
ständlich ist, muß demnach einen antithetischen Sinn habe
נעתרות (Dyserinck) paßt nicht, es würde allenfalls „fürchte
lich" bedeuten. Vielleicht zu l. נֶעֱכָרוֹת, oder wie das Niph
durchaus passive Bedeutung haben sollte, zu l. Piel מְעַכְּרוֹת.

V. 8 כצפור נודדת ממקומה כן ... נוד. Schwerlich will die
Gnome den Wanderungstrieb verurtheilen. S. passivum: ἀπο-
ξενωθῇ, Symmachos μετακινούμενος d. h. מֻנָּד, also der
verbannt wird aus seinem Orte, was etwas ganz andere
aussagt.

V. 9 ומתק רעהו מעצת נפש. Alle exegetischen Kunststücke brin
gen keinen Sinn hinein. „Mehr als Rath der Seele" (eigne
Rath), „des Freundes Süße aus Seelenrath"! Man könnt
lesen מֵעֲצַב נפש; aber מתק רעהו, süßer Verkehr mit seinem Freun
(wie etwa המתיק סוד) ist auch nicht ungezwungen. Aquila h
übrigens für מתק γλυκαίνει, d. h. מַמְתִּיק. Dann könnte ma
lesen וּמַמְתִּק רעהו מְעַדֶּנֶת נפש.

V. 10 ובית אחיך אל תבא ביום אידך. Warum eigentlich d
Unglückliche nicht an seinem Unglückstag das Haus des Brude
betreten soll, von dem er doch Tröstung und Hilfe erwart
könnte, ist gewiß unverständlich. Offenbar ist hier ך verschrieb
statt ו, wie öfter (vgl. Ps.-Comment. S. 129, 1 e). Demnach
l. ביום אידו. Aber es ist immer nicht befriedigend, warum

ruder dem Bruder am Unglückstage nicht wenigstens Theil-
ahme zeigen soll? Das Verbum תכוא scheint nicht correkt zu
in, sondern zu l. תְּמָנַע, und im Ganzen ומכית אחיך אל תמנע
ביום א.

V. 11. Der ganze V. gehört gewiß nicht hierher. Denn
ieses Stück enthält weiter keinerlei Ermahnung oder Anrede
n den „Sohn", wie etwa der Prolog und Epilog; es ist viel-
ehr nur an reife Männer gerichtet. Es muß aus dem
pilog von 23, 19—26 hierher dislocirt sein. Statt ואשיבה ha-
n S. und P. den Imperativ ἀποστρέφου — כַּטֶּל, und für
ח haben sie Plur., zu den noch dazu S. ἀπὸ σοῦ, d. h.
חרפ. Das ך ist ausgefallen durch das damit ähnliche ד in דבר,
so wohl zu l. והשיבה חֶרְפֶּךָ דבר.

V. 12 gleich 22, 3 und V. 13 gleich 20, 11 Aber hier
hlt zweimal das waw conjunct., woraus zu ersehen, wie die-
s öfter beim Abschreiben vernachlässigt wurde. Man darf da-
r für das Fehlen desselben keine Regel aufstellen.

V. 15 דלף טרד · · סגריר · · · נשתוה, zum Theil auch 19,
דלף ist sicher „Traufe". סגריר, nicht bloß ein Hapaxlegom.
ndern auch ohne Analogie in den verwandten Sprachen, ist
enfalls dem Sinne nach verständlich, nach S. am Regentage
ahrscheinlich corrumpirt st. ענן ועדפל, nämlich ס st. ע, ferner
. נ, also סג / ענ, dann das letzte ר st. ל und פ zusammenge-
rumpft zu י, also סג ריר / ענ רפל (die übrigen Buchstaben נוע ausge-
llen). Der Sinn von טרד ist im Aramäischen nicht zwei-
haft, nämlich „treiben, verjagen; daher richtig
ἐκβάλλουσι und zwar zur Verdeutlichung ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ.
bleibt nur noch נשתוה dunkel, daß es keineswegs „gleich
n" bedeuten kann, ist gewiß, da bei den heterogensten Ver-
chungen dieses erklärende Verbum sonst nicht gebraucht wird.

S. haben dafür ἐκ τοῦ ἰδίου οἴκου. Wie kam der Verten auf diese so unsinnig scheinende Uebersetzung? Er scheint i seinem Texte ממשכנו st. נשתוה gelesen zu haben. Der Sinn ist wie eine Traufe im Hause die Bewohner aus dem Hause treibt ebenso ein zänkisches Weib den Mann aus seiner Wohnung.

V. 17 ברזל בברזל יחד kann nur Passiv. gelesen werden, יחד Richtig Vulgata **exacuitur**, folglich ebenso b איש יחד פני רעהו Passiv., der Mensch wird geschärft, an was? Jedenfall mit derselben Proposition ב, also vorläufig בפני. Aber gan verständlich ist es doch nicht, wie soll man durch das Gesicht oder den Blick, oder (selbst nach Dyserincks Emeadation עיני = בעיני) an den Augen geschärft werden? Wäre es nicht richtige zu l. בפי? Durch den Mund. Durch Wechselgespräch kann de Mensch geschärft, gewitzigt werden. Die Masora deutet scho an, daß aus פי geworden ist פני, Spr. 14, 15 מפני, Keri מפי (vgl. Psalm-Comment. VI, S. 140.

V. 18 נצר תאנה, P. φυτέυει, d. h. נטע תאנה, scheint pa sender; aber dann ist שמר אדניו יכבד um so dunkler. We hütet seinen Herrn? Doch nur der Sklave, und ein solcher sol geehrt werden?

V. 19 כמים · · · לפנים כן לב האדם לאדם ist nicht so dunke nach Vulgata: **Quomodo in aquis resplendent vultus pros picientium, sic corda hominum manifesta sunt prudenti bus.** Dann aber muß gelesen werden כן לב האדם לחכם stat לאדם und כַּמַּיִם muß verstanden werden כבמים, wie in Wasser nach der Regel, daß die Präpositional-Präfixe hinter כ compa rationes ausgefallen.

V. 21 לפי מהללו bereits von Vorgängern emendirt מעללו.

V. 23 ידע תדע פני צאנך, „wissen, beachten" giebt keine guten Sinn. P. מא דרעא את, d h. רעה תרעה „du sollst wei den", פני paßt überhaupt nicht. Daher zu l. בְּנֵי.

V. 24 ואם מַר, S. *οὐδέ*, d. h. וְאֵין, auch מר kann nicht richtig sein, etwa zu l. עֹשֶׁר?

V. 25 גלה חציר ונראה דשא, der scheinbar leichte V. giebt doch kein rechtes Verständniß. Wozu diese Schilderung der niedrigen Pflanzen, der Schönheit und Fülle (?) der ländlichen Natur in diesem Zusammenhange? Außerdem müssen die Ausll. zugeben, daß גלה hier bedeuten muß: „entschwunden"; aber „fortgewandert in die Tenne" bedeutet es doch gewiß am allerwenigsten. Er scheint vielmehr nicht die blühende Natur als vielmehr die Vergänglichkeit zu schildern. גלה חציר zu l. כָּלָה, Jesaia 15, 6 כלה דשא. Für ונראה דשא S. *κερεῖς*, „abschneiden", gelesen נכרת oder נִקְצַר. Eher zu l. וְנָבְלָה, „verwelken" und ונאספו bedeutet doch gewiß „eingethan und verschwunden." Der Sinn: So wenig der üppige Graswuchs für die Dauer ist, ebenso wenig der aufgehäufte Schatz Das Erwerben von Reichthümern wird hiemit getadelt und die Beschäftigung mit Viehzucht empfohlen.

V. 27 וחיים לנערותיך. Leben, als Lebensmittel ist ohne Analogie, dagegen Spr. 31, 15 וחק לנערותיה, was nur eine für Sklavinnen zugemessene Portion von Speise bedeutet, Parall. zu טרף wie לחם חקי 30, 8, auch ohne לחם Genesis 47, 22 ואכלו את חקם, Also auch hier zu l. וחק לנערותיך.

XVIII, 1. Die Codices haben zweierlei LA. נס · · · רשע וצדיק · · · יבטח, so S. und Andere נסו · · · רשעים · · · וצדיקים יבטחו · · · P. Mit dem Singular ist es leichter zu emendiren: bei נסו ist das ו dittograph. und bei צדיקים die Endung ים verschrieben.

V. 2 רבים שריה, dieses und b ובאדם מבין דעת כן יאריך unverständlich. S. *κρίσεις* gelesen רִבִים st. רַבִּים und יְדָעוֹ וָעֶד, S. *κατασβέσει* statt יִדְעכנו יאריך, besser als ידעך מזון (Hitzig) oder ידעך ממרד (Ewald) oder ידעך ארי ריב (Dyserink).

V. 3 גבר רש ועשק דלים. Wer selbst arm ist, kann Niedrige

S. haben [illegible] „Arme Häuptlinge" ist ein Ewald'sches
auf diese [illegible] Der Reiche soll spenden wie der
seinem T[illegible] wenn er aber statt dessen Niedrige be-
wie ein [illegible] So ganz einfach.
ebenso [illegible] unverständlich, zu l. יתפאר כָּה, Pa-
[illegible] Beispiel von כם mit כה von der Masora
Ni[illegible]

V. 5 [illegible] ומבקשי ה׳. Daß Fromme Alles verstehen [illegible] ist zu viel. Vielleicht zu l. יבינו שֶׂכֶל, wie הבין דעת und [illegible]

V. 6 gleich 19, 1 o. S. 295. Der Dual הדכים ist gewiß falsch, zu l. הדכים, wie dort שפתיו, weiter 18 ist ים von הדכים dittographirt von ים.

V. 7 רעה כְּלִים. Daß רעה synonym mit רדף gebraucht wird, hätte man nicht übersehen sollen. רעה רוח ורדף קדים ist Beweis genug dafür und ebenso רעה אפר und 29, 3 רעה זונות und gleich מרדף ריקים, also „wer Prassern nachläuft".

V. 10 ותמימים ינחלו ist keine markirte Antithese zu a.

V. 11 ודל מבין יחקרנו; „Prüfen", wird sich schwerlich ein eingebildeter Reiche von einem noch so verständigen Armen lassen. Und „durchschauen"? Was liegt dem Reichen daran, daß ein Bettler oder Niedriger ihn durchschaut? Die homiletische Erbaulichkeit, welche aus diesem V. abstrahirt wird, ist zu albern. Man muß entschieden lesen יַחְפִּירֶנּוּ, „beschämt ihn", oder „kann ihn beschämen", daß dessen eingebildete Weisheit der Thorheit nicht unähnlich ist. החפיר ist auch transitiv gebraucht, o. S. 242 V. 5.

V. 12 בעלץ צדיקים רבה תפארת. Zu בקום in b paßt durchaus nicht בעלץ, wohl aber בַּעֲלֹת = בעלות. b יחפש אדם ist doch ganz gleich V. 28 יסתר אדם, folglich hier zu l. יֵחָבֵא. Hier wie dort ist אדם zu allgemein; alle Menschen verbergen sich doch nicht, wenn ein Frevler zur Macht gelangt? In 28 haben S.

...tt אדם δίκαιοι = also צדיקים; man könnte in beiden VV. lesen אביון.

V. 14 מפחד תמיד, muß in Gedanken ergänzt werden מֵרָעָה, angeblich daß ihm Unglück zustoßen könnte in Folge seiner Handlungen, wie Hiob 3, 6 לא שלותי וגו׳.

V. 15 וחוב שוקק, ein Stamm שקק, „lechzen" giebt es nicht. Jesaia 29, 8 ונפשו שוקקה ist שו reduplicirt, ebenso Psalm 107 נפש שוקקה, ist ש reduplicirt; in beiden zu l. ורקה = ריקה. Hier zu l. וחוב שַׁכּוּל, wie 17, 12, und noch zweimal in der Bibel.

V. 16 נגיד חסר תבונות ורב מעשקות. Man braucht nicht so viel Worte zu machen, wie Ewald, um die LA. der S. richtiger zu finden ἐνδεὴς προσόδων, d. h. חסר תבואות. Aber ורב מעשקות muß richtig gestellt werden בְּרֹב מַעֲשַׁקּוֹת, durch vielfache Bedrükkung wird ein Vornehmer arm an Einkünften.

V. 17 אדם עשוק בדם נפש. Der Sinn, des Mordes schuldig, liegt gewiß nicht in עשק. Die Bedeutung „belastet" ist ersonnen, und das Argument von Jesaia 38, 14 עשקה לי verschlägt nicht, da Wort und Sinn daselbst ebenfalls dunkel sind. Da aber sämmtliche alte Versionen hier wiedergeben: ἐν αἰτίᾳ, P. חשיש, „schuldig", so können sie nur gelesen haben אָשֵׁם statt עשוק. Der Schluß אל יתמכו בו ist unverständlich. S. hat לא oder בל — בלי gelesen. οὐκ ἐν ἀσφαλείᾳ, etwa בלי תְמַךְ בו. Aber es paßt nicht zu בור. Dyserincks Emend. אלות תמכו בו ist unannehmbar. Kurz, der Vers ist noch dunkel.

V. 18 ונעקש דרכים יפול באחת. Es ist in der That mit Lagarde zu verwundern, daß kein Ausleger auf die Emendation בשחת gekommen ist, zumal P. dafür hat בנומצא. Die Ausleger klammern sich an den unmöglichen Dual דְּרָכַיִם, und übersetzen „auf einem der Wege". Wie läppisch! Nicht bloß דרכים ist corrumpirt (vgl. o. S. 426), sondern auch ונעקש ist einfach וְעָקֵשׁ.

V. 19 o. 12, 11.

V. 21. ועל פת לחם יפשע גבר ist dunkel. „Um ein Stückchen

Brod sündigt einer" (Ewald) ist zu albern, Targ. hat נחייב; das wäre ירשע. Liest man נָבָר st. גבר. so giebt es einen Sinn. יַרְשִׁיעַ נָבָר, er könnte wegen eines Stück Brodes einen Unschuldigen verurtheilen, wenn der Richter parteiisch ist, etwa wie Amos 2, 1; 8, 6 ע ל מכר : אביון בעבר נעלים

V 23 מוכיח אדם אחרי. Daß אחרי „später" bedeuten und (nach Ewald) ein merkwürdiges Beispiel eines Adverbs sein soll, das noch die Endung des Stat. con. beibehalten habe, heißt doch zu voreilige Exegese treiben und grammatische Regeln machen. Es ist einfach zu l. אשריו.

V. 25 רחב נפש גרה מדון soll „schwellender Seele" oder ein Selbstsüchtiger sein! Wie so aber erregt ein Solcher Streit? Gewiß zu l. רְהַב נפש, stürmischer an Seele von רחב gleich איש אף יגרה מדון 29, 22. Vgl. o. zu 21, 4,

V. 28 ובאבדם ירבו צדיקים. In wie fern „mehren sich Gerechte, wenn Frevler untergehen"? Es ist aber nicht quantitativ, sondern gewissermaßen qualitativ zu fassen: „wachsen, werden groß, angesehen".

XXIX, 1 איש תוכחות מקשה ערף bedeutet gewiß nicht, ein der Züchtigung Würdiger, sondern wie P. hat נברא דלא מקבל מכסנותא וקשא קדלה, d. h. איש שנא תוכחות ומקשה ערף. Uebrigens stört dieser V. den schönen Zusammenhang des voraufgehenden und nachfolgenden V. בקום רשעים und ברבות צדיקים. Auch V. 29, 16 gehört in diesen Zusammenhang ברבות רשעים und ist gewiß durch einen Zufall dislocirt. V. 7 gehört vielleicht zu V. 23 איש אף יגרה.

V. 2 ברבות צדיקים, ist unnöthig zu emendiren ברחות (Krochmal), sondern das Verbum hat hier ebenfalls qualitative Bedeutung, wie 28, 28 „groß werdeu". Ebenso 16, 16 ברבות רשעים.

V. 4 ואיש תרומות יהרסנה. Es ist eine krasse Ignoranz in Hebraicis, תרומות als Gabe oder Geschenk im Allgemeinen zu erklären; es bedeutet nur eine durch Erhebung der Hand Gott

geweihte Gabe = תרומת יד Folglich kann es hier unmöglich bedeuten: ein Mann der Geschenke, einer der Geschenke, Bestechung annimmt, sondern es steht für איש תרמית, wie S. andeuten παράνομος.

V. 6 בפשע איש רע מוקש. Auch hier hat P. das Richtige: גברא בישא בעולה מתציד, d. h. מוקש als Verbum statt מוקש, wie o. S. 208, was die Ausll. übersehen haben. Es ist nicht nöthig ירון ושמח zu emendiren ידוץ (Dyserinck), etwa nach S. ἐν χαρᾷ, da das Verbum דוץ im Hebräischen zweifelhaft ist.

V. 7 רשע לא יבין דעת ist eine hinkende Antithese. Auch an sich ist der Halbv. trivial und auch nicht richtig, da רשע doch nicht identisch mit אויל ist, so kann er wohl Erkenntniß verstehen, nur befolgt er sie nicht.

V. 8 אנשי לצון יפיחו קריה, wie fangen es wohl Spötter an, um eine ganze Stadt oder die Bürgerschaft anzublasen? Und wie paßt b dazu ישיבו אף? Nach b muß doch in a Zürnen und Erregung angedeutet sein? Man könnte lesen יפיחו קְרָב, oder מריבה, „Krieg oder Streit blasen sie an durch Aufreizung", wie 26, 21 להרחר ריב, dazu würde b gut passen. Targ. hat ממללין כדבא, d. h. יפיחו כזב, Vulgata: dissipant civitatem, d. h. יִסְחוּ קריה.

V. 9 ורגז ושחק ואין נחת ist höchst dunkel. Die von der Vulgata adoptirte Auslegung: sive irascatur, sive rideat, ist gezwungene Exegese. Hier kann nur geholfen werden, wenn man liest וְשָׁאַג st. ושחק; er tobt und brüllt. Zu ואין נחת muß wohl ergänzt werden לו, wie 28, 27 [לו] אין מחסור b [לו] רב מארות.

V. 10 וישרים יבקשו נפשו. Da בקש נפש, sowie בקש דם nur bedeutet: „nach dem Leben trachten", so kann es hier nicht einen entgegengesetzten Sinn haben. יבקרו נפשו (Dyserinck, mit Berufung auf Ezechiel 34, 11—12) ist unannehmbar, da es nur bedeutet: „aussuchen, untersuchen". Vielleicht zu ergänzen יבקשו עַל נפשו.

V. 11 חכם באחור ישכחנה iſt unverſtändlich, da באחור ebenſo wenig wie אחר und אחרי „ſpäter, hinterher" bedeuten kann (ſ. o.), auch nicht wenn man באחריתו läſe. S. verräth eine andere LA. *ταμιεύεται κατὰ μέρος*, etwa בְּאַחַד.

V. 13, o. S.

V. 15 מכיש אמו, da מכיש in den Sprüchen nur „ſchlimm" bedeutet, ſo iſt vielleicht hier zu vokaliſiren מְבִישׁ.

V. 18 באין חזון יפרע עם. Ein ſo wichtiges Glied auch die Prophetie in der altiſraelitiſchen Ordnung war, ſo ſcheint es doch übertrieben, daß ohne dieſelbe, d. h. wo ſie ſich nicht öffentlich zeigt, die Verwilderung des Volkes eintrete. Auch iſt geſagt: יפרע עם, jedes Volk, auch ein nicht-iſraelitiſches ſoll ohne Prophezeihung verwildern. חזון kann daher nicht richtig ſein, ſondern wohl dafür zu l. חָזָן = חָזַן, Fürſt, Machthaber. b will ſagen, wer Belohnung bewahrt, braucht nicht den Zwang des Fürſten. Auch dieſer V. ſtört den Zuſammenhang von V. 17 und 19, in dem von Züchtigung die Rede iſt. Er gehört wohl zu einer Gruppe, welche vom Herrſcher handelt. V. 4 מלך במשפט, dazu V. 14 מלך שפטם, vielleicht auch V. 12 כמשל מקשיב.

V. 19 בי יכן אין מֻעָנָה iſt unverſtändlich und hat deßwegen vielfache Auslegung erfahren, eine ſchlechter als die andere. Das Einfachſte iſt wohl zu l. אין מֻעָנֶה. Denn wenn der Sklave bloß durch Worte zurecht gewieſen wird, ſo wird er verſtehen, daß Niemand ihn peinigen, züchtigen werde, und bei ſeinem Trotze bleiben. Das ו von ואין dittographirt von ן in יכן.

V. 21 מסנק מנער עבדו. Sollte der Dichter ſo viel Weſens damit gemacht haben, was der Sklave durch falſche Behandlung werden würde? Hier iſt gewiß verſchrieben בן ſt, עבדו. Möglich auch in V. 19 בדברים לא יוסר עבד leg. בן. Das Verbum מסנק iſt aramäiſch. b ואחריתו יהיה מנן iſt äußerſt dunkel, namentlich das Wort מנן, und es iſt hin und her darüber gerathen worden. Symmachos hat dafür *γογγυσμός*, d. h. נרגן, S.

ὀδυνηδήσεται, d. h. so viel wie יגר. Die LA. מגן ist also jedenfalls falsch. Vielleicht zu l. יגו.

V. 22 רב פשע ist jedenfalls incorrekt; denn die Symmetrie erfordert ein Verbum entsprechend ירה in a. P. מסגא, also zu l. יִרְבֶּה.

V. 25 מוקש יקן אדם חרדת, durchaus räthselhaft und deßwegen von den Ausll. so oder so sinnlos erklärt. Es ist gewiß corrumpirt und zu l. מחרדת אדם. Aber auch יקן und מוקש sind nicht correct. Für יִקֵּן zu l. יִקַּן.

(Fortsetzung folgt.)

Notiz.

In Mos. b. Esra's Lobgedicht auf Sal. b. Almoallam., S. 285 ff. von mir mitgetheilt, heißt es:

שואל בעד חכמת שלמה סוד אלי ים כין כאד גחל והב ידים.

Ich habe den Vers so aufgefaßt, als ob der Dichter Jeden, der über die Weisheit des von ihm Gefeierten Auskunft haben will, einladet, sich an ihn zu wenden. Seine Pointe erhält der Vers aber erst, wenn man אליו liest. Der Sinn wäre dann: Wer Salomo's Weisheit, nämlich des Königs Salomo, mit Bezug auf I Reg. 5, 10, wo sich ja die beiden hier gesperrt gedruckten Worte finden, kennen lernen will, der wende sich an ihn, dem meine Huldigung gilt. Er trägt den Namen des Königs Salomo und theilt auch seine Weisheit.

Es ist keine Frage, daß der Vers so zu berichtigen ist, zumal die Anspielung auf biblische Personen sehr beliebt ist. Dieselbe kann sogar zur Richtschnur dienen. So machte mich unlängst Prof. Kaufmann darauf aufmerksam, daß die Lesart des Diwan's von Abr. b. Esra in dem von mir im vor. Jahrg. S. 424, Z. 1 mitgetheilten Verse:

חכמה לכולם תכל לך יוסף חבלים,

wofür in andern HSS. ·· לך יסיף resp. ·· לך השר sich findet, durch Ezechiel 47, 13 gesichert sei. Dort werden nämlich die hier gesperrt gedruckten Worte mit Rücksicht auf den doppelten Antheil, den Jakob seinem Sohne Joseph zugesprochen hatte, gebraucht.

Egers.

Abhandlungen.

Exegetiſche Studien zu den Salomoniſchen Sprüchen.

(Fortſetzung und Schluß).

Zweiter Nachtrag.

XXX, 1. דברי אגור בן יקה המשא נאם הגבר לאיתיאל. S. aben dieſen V völlig mißverſtanden und die Eigennamen als ppellativiſch interpretirt, oder dem Vertenten hat ein höchſt cor- ipter Text vorgelegen: *τοῦς ἐμοὺς λόγους, υἱέ, ψοβήθητι, ὁ δέξαμενος ἀνιούς, μετανόει*, d. h. דברי בני גור ושאם הנחם. S können aber nur Eigennamen ſein, wie es Targum, Peſch. und ulgata erklären. Dafür ſpricht auch die Aufſchrift im folgenden ap. דברי למואל מלך משא, die gewiß einen Eigennamen bezeichnen ill. Selbſtverſtändlich iſt יקה ebenſo Eigenname wie אגור; es daher abſurd, wenn einige Ausleger gerade dieſes Wort als ppellativ anſehen, es emendiren in יקדה und es als „Gebie- rin" überſetzen, als „der Sohn der Gebieterin von Maſſa"! s wenn die Bedeutung von יקה als „Beherſchen" völlig geſichert äre; (vrgl. weiter V. 17). Daß Maſſa hier der Name eines ndes bedeuten ſoll, iſt unwahrſcheinlich, da hier nicht wie im lgenden Cap. מלך משא dabei ſteht. So plauſibel auch auf den ſten Blick Dozy's Hypotheſe erſcheint (die Iſraeliten in Mekka),

daß משא מלך למואל ein König der ausgewanderten Simeoniter ſein könnte (למואל gleich נמואל, Name einer Simeonitiſchen Familie), ſo hat ſie doch wenig feſten Boden. Denn daß es ein Land Maſſa gegeben haben ſoll, iſt nicht erwieſen, und noch weniger, daß es zum Lande Seïr gehört hat und daß die Simeoniten dahin ausgewandert wären. Kurz die Aufſchrift in dieſem Cap. iſt rätſelhaft und bisher auch nicht irgendwie befriedigend erklärt.

Völlig abſurd iſt Ewald's Erklärung, daß משא „Hochſpruch" bedeute, wie ſonſt in der prophetiſchen Redeweiſe, und noch mehr iſt es ſeine Emendation נאם הגבר das Subſtantiv in das Verbum נאם emend., alſo etwa המשא נאם הגבר. „Der Hochſpruch, welche ſprach der Held Mit — mir — Gott, zu Mit — mir — Gott und Ich — bin — ſtark"!!

Eine ſolche Auslegung zeugt wenig von Feingefühl für das Hebräiſche. Man muß demnach dieſer räthſelhaften Aufſchrift auf andere Weiſe beizukommen ſuchen. — Ebenſo abgeſchmackt iſt die Erklärung לאיתיאל von לאה „abmühen" und אכל von כלה. „Ich habe mich gemüht um Gott, da ſchwach ich bin"!!!

Augenſcheinlich iſt der V. ſtark beſchädigt. Um aber auf die richtige Emendation zu kommen, muß man von einem Winke ausgehen, welchen einerſeits P. und anderſeits Theodotion zur Erklärung geben. Die Erſtere überſetzt לאיתיאל לאיתיאל, das erſte Wort ואחמצי ח י ל א, alſo die Endung תיאל als חֵיל. Theodotion überſetzt ואכל als Verbum: καὶ δυνήσομαι, alſo gleich וְאוּכָל. Erwägt man ferner, daß das unſtreitig ſubſtantiviſche נאם, noch zweimal vom Menſchen gebraucht, mit גבר in Verbindung ſteht und ein Inhaltsſchweres Wort bedeutet נאם הגבר קם על und נאם הגבר שתם העין, und zwar beide mal mit einem Attributiv zu הגבר, ſo muß man zugeben, daß auch

hier geradezu eine solche Construktion beabsichtigt ist. Da dieser Nachtrag, wie weiter erwiesen werden wird, jedenfalls einer jüngern Zeit angehört, so kann man annehmen, daß die Wendung נאם הגבר den Versen in Numeri und Samuel II entlehnt ist. Welches Attributiv würde hier zu נאם הגבר passen? Jedenfalls eins, welches das Wort חַיִל enthalte. Nun ist kein Zweifel, daß der Verf. dieses Nachtrages sich als unwissend und schwach Gott gegenüber darstellt (V. 2). Nur durch und mit Gott verstehe er etwas. Erwägt man diesen Gedankengang, so erscheint es nicht gezwungen, wenn man das erste לאיתיאל theilweise nach P. emendirt in לא־חַיִל (wie man לא־כח sagt, kann man auch לא־ gebrauchen), und das zweite in לוֹ־אִתִּי אֵל וְאֻכָל. Dann wäre nur noch המשא zu erklären, das hier weder prophetische Drohung noch ein Land bedeuten kann. Emendirt man הַמֹּשֵׁל der „Spruchdichter" (Verwechselung von א mit ל öfter vgl. Graetz Psalm-Comment. S. 129, 2 f.). Nach diesem Vorausgeschickten hat der Eingangsvers eine elegante, echt hebräische Gestalt: דברי אגור בן יקה הַמֹּשֵׁל: נאם הגבר לא־חַיִל: לוֹ־אִתִּי אֵל וְאוּכָל. Zu dieser Emendation paßt vorzüglich das begründende כי im folgenden V.

V. 2. Der richtige Sinn dieses V. hängt vom Verständniß des folgenden ab.

V. 3. ולא למדתי חכמה ודעת קדשים אדע. Das Wort קדשים hat hier gewiß die Bedeutung wie in Hiob, in einigen Psalmen und Daniel: „Engel". Dann kann der letzte H.V. nicht negativ sein. Aber selbst zugegeben, daß es Gott bedeutet, so paßt die Negation noch weniger, da gerade das Wissen von Gott als die höchste Weisheit gepriesen wird 9, 10 ודעת קדשים בינה. Wie mag sich nun dieser Spruchdichter rühmen, die Erkenntniß von Gott nicht zu besitzen? Daher kann der Sinn nur der richtige sein, wie ihn S. geben: *Θεὸς δεδίδαχε με σοφίαν καὶ γνῶσιν ἁγίων ἔγνωκα;* sie haben gelesen

ואל למדתי statt ולא למדני חכמה, dazu paßt b. affirmativ. ודעת קדשים אדע „ich weiß die Erkenntniß von Seiten der Heiligen“ (Engel). Dieſer V. bildet die Ergänzung zu V. 2 ולא בינת אדם לי „ich habe nicht die Einſicht von Menſchen“ ich beſitze nicht menſchliche Einſicht, d. h. ſelbſtſtändiges Wiſſen. Auch כער אנכי מאיש iſt ſo zu faſſen, gewiſſermaßen מחכמת איש. Kurz in den erſten beiden VV. wird göttliches Wiſſen und menſchliches Wiſſen entgegengeſetzt, das Letztere wird als unvollkommen und eitel dargeſtellt. Dahin zielen die Fragen in V. 4—5. Vermag menſchliches Wiſſen dieſe Fragen zu beantworten? Dagegen Gottes Wort iſt lauter und klar, V. 5. כל אמרת אלוה צרופה, in einem andern Sinn als in Pſ. 18, wo es „Verſprrchen, Verheißung“ bedeutet, hier aber „Lehre“, wie in Pſ. 119, 140. צרופה אמרתך = תורתך. Kurz V. 5 bildet ebenſo eine Antitheſe zu 4, wie V. 3 zu 2, das von Gott ſtammendes Wiſſen, die Offenbarung, dem menſchlichen Wiſſen entgegengeſetzt. Vom göttlichen Wiſſen wird auch V. 6 ausgeſagt: אל תוסף על דבריו: Der Menſch ſoll mit ſeinem kurzſichtigen Wiſſen zum Gotteswort nichts hinzuthun, es nicht deuteln.

Schon dieſer Eingang erweiſt ſich als eine Art Satire und zwar gegen den Hochmuth menſchlichen Wiſſens, was auch ſchon im erſten V. eingeleitet iſt: „Wenn Gott mit mir iſt, vermag ich etwas, ohne ihn aber bin ich ſchwach“ גבר לא־חיל. Der ſatiriſche Zug erſcheint noch draſtiſcher in V. 11—14, der Ausfall gegen das Geſchlecht, das hochmüthig iſt, ſich rein dünkt, Verderben gegen die Armen und Leidenden ſinnt und ſelbſt Vater und Mutter geringſchätzt. Beide Wendungen gehören zuſammen. Das Geſchlecht beſitzt Dünkel auf eigenes Wiſſen, verachtet Vater und Mutter, als wenn ſie baar der Weisheit des jüngern Geſchlechts wären, und in dieſem Dünkel Schlechtigkeiten begeht.

Zwiſchen dieſen beiden Wendungen ſtehen VV. 7—9. Auch dieſe müſſen eine Stelle im ſatiriſchen Bilde haben. Einerſeits

der Reichthum, welcher in ſeiner Selbſtgenügſamkeit ſich um Gott nicht kümmert: פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה', und anderſeits die Armuth, welche aus Noth ſich über die Moralität hinwegſetzt und ihrerſeits ebenfalls ſich gegen Gott verſündigt. Auch dieſe ſatiriſche Wendung iſt fein angelegt, da anſcheinend der Dichter harmlos nur von ſich ſpricht.

Zu V. 9 ותפשתי שם אלהי iſt zu bemerken, daß ותפשתי im Leben nicht bedeuten kann „ſich vergreifen am Namen Gottes, oder antaſten den Namen Gottes". S. und P. haben dafür ὀμώσω, ואמא, was ſchwerlich ותפשתי erklären will. Zu bedenken iſt doch, daß wenn der Dieb ſeine That durch einen falſchen Eid ableugnen will, er zuerſt ergriffen ſein muß. Dieſes iſt auch gegeben in ותפשתי und zwar zu l. ונתפשתי. Dann folgt das falſche Schwören, ὀμώσω ὄνομα τ. Θεοῦ, ונשבעתי; aber dann müßte בשם ſtehen. Beſſer daher das Targum וחללתי, wozu שם paßt; dieſes Verbum muß alſo ausgefallen ſein: ונגבתי ונתפשתי וחללתי שם אלהי.

V. 10 ſtört den abgerundeten Zuſammenhang und gehört nicht hierher, iſt wahrſcheinlich dislocirt von 25, 9—10 אל תצא לריב וגו und darauf אל תלשן עבד אל אדניו.

V. 11—14 ſcheidet man V. 10 aus, ſo rücken dieſe VV. an V. 9; in dieſem erhebt ſich der Tadel gegen die Zeitgenoſſen zu erbitterter Herbigkeit. Dieſe Erbitterung kommt erſt zum Abſchluß in V. 17 עין תלעג לאב.

Aber V. 15 לעלוקה שתי בנות הב הב zerreißt die Gedankenfolge. Man weiß überhaupt nicht, was dieſer Halbv. ſagen will, er ſteht vollſtändig iſolirt. Dieſe Iſolirtheit tritt noch greller hervor in Septuaginta, wo er durch 12 VV. (24, 23—34 ומחמוריך כאיש מגן bis גם אלה לחכמים) von dem voraufgehenden V. getrennt iſt: „Der Egel waren drei Töchter". Aus Verzweifelung verbindet Ewald dieſen Halbv. 15 mit V. 17 und fügt aus einer Machtvollkommenheit zwei Verslein ein:

„Blutsaugerin zwei Töchter hat: „her her"
„Drei sagend: „her her das Blut,
„Das Blut des bösen Kindes"
„Das Auge das des Vaters spottet ꝛc."

In dem Comment. dazu bemerkt er, der Sinn des Räthsels wäre: „nie genug kann der Ungehorsame gestraft werden" Das soll kritisch-rationelle Exegese sein.

Die anderen Ausll. beschäftigen sich mehr damit, was עלוקה bedeutet, als in welchem Zusammenhange sie mit dem Voraufgehenden und Folgenden steht. Es ist ja nicht viel gewonnen, wenn lexicalisch festgestellt wird, daß עלוקה ursprünglich ein Blutegel bedeutet, wie es S. und Vulgata wiedergeben, und wie der Name auch im Arabischen lautet und auch im Indischen die „Galuka" vorkommt. Man kann noch hinzufügen, daß das Wort auch häufig in den Talmuden in dieser Bedeutung gebraucht wird עלוקא und אלוקא, auch in der Form ערקא und ערקתא (vgl. Levy talmud. WB. s. v.). Es ist auch nicht viel gewonnen, daß unter Aluka hier wahrscheinlich die sagenhafte „Blutsaugerin", Vampyr gemeint ist, wie im Arabischen אלק auch ein Dämon bedeutet, da ihr doch Töchter vindicirt worden. Sinn und Zusammenhang erhält man nur, wenn man lieſt בָּעֲלוֹקָה statt לעלוקה, so steht es in Verbindung mit dem Vorhergehenden הב הב . . . כעלוקה . . . לאכל עניים מארץ: sie zehren die Armen auf, indem sie immer sprechen: „Gieb, Gieb!" Die Verwechselung von כ comparationis mit ל kommt noch sonst vor. Hiob 30, 19 הרני לחמר S. ἴσα πηλῷ d. h. כחמר; daſ 28, 23 ופיהם פערו למלקוש leg. כמלקוש wie כמטר.

Aber damit ist der V. noch nicht allseitig befriedigend erklärt. Zu bemerken ist noch, daß S. und P. der Aluka nicht zwei sondern drei Töchter geben: βδέλλη τρεῖς θυγατέρες, עלוקה חלת היו לה בנן תכין. An sich wäre die Zahl der Töchter gleichgültig, aber sie führt auf das bessere Verständniß des fol-

genden. Wie kam der Dichter darauf, vier Gleichniſſe an die Zahl drei zu knüpfen? Nur die Ideenaſſociation hat ihn darauf geführt, da er von den drei Töchtern der Aluka geſprochen. S. und P. haben alſo geleſen שלש בנות ſtatt שתי. Man iſt aber gezwungen, noch ein wenig durch Emendation nachzuhelfen. Die Aluka und ihre Töchter ſind doch nur zur Vergleichung herangezogen, um die Unerſättlichkeit und Herzloſigkeit des Geſchlechtes draſtiſch zu machen; nicht ſie ſprechen הב הב, ſondern das herzloſe Geſchlecht. Folglich muß man leſen כעלוקה ושלש בנותיה; das ה von בנותיה vom ה in הב abſorbirt.

15 b שלש הנה לא תשבענה. Wie brreits angegeben, hat die Ideenverbindung von der Zahl drei den Dichter darauf geführt, 3 unerſättliche Dinge anzuführen und noch ein viertes hinzuzufügen. Er brachte dieſes Gleichniß in einer nicht ganz dazu paſſenden Gedankenfolge an, als wollte er ſagen: überhaupt giebt es drei und vier unerſättliche Dinge, gleich der Aluka und den Bedrückern der Armen und Leidenden. —

Für שאול und עצר רחם bedurfte es keiner Erklärung, wohl aber bei Erde und Feuer. — עצר רחם iſt nicht, wie die Ausll. es wiedergeben, Verſchluß und Unfruchtbarkeit des Mutterſchooßes, ſondern wie S. es treffend wiedergeben: ἔρως γυναικός, die Liebesbrunſt des Weibes. Es iſt euphemiſtiſch für die weibliche pudenda gebraucht. Woher mögen es die theologiſirenden Erklärer wiſſen, daß ein unfruchtbares Weib außerordentlich geil ſei? Es iſt eine wahrhafte Blasphemie, wenn ſie zum Beweiſe dafür die Erzmutter Rahel anführen, (Geneſis 30, 1), als wenn dieſe, indem ſie Kinder verlangt hat, Liebesbrunſt gezeigt hätte! Nebenher liegt auch in dieſer Aufzählung ein ſatiriſcher Zug, eine Anſpielung auf die unerſättliche Liebesgier in dieſem entarteten Geſchlechte. Allerdings hätte עצר רחם zuletzt angeführt ſein ſollen, wie in der zweiten Exemplification V. 19 דרך גבר בעלמה, in der dritten V. 23 und in der fünften V. 21 ומלך

אלקים עם. Aber da dieses Moment, der verschlossene Mut
schooß, keinen erklärenden Zusatz bedarf, und demnach kurz
geben werden kann, die übrigen zwei aber ein Beiwort ho
müssen, geht es diesen voran. — Nebenher sei bemerkt, daß
ארבע לא אמרו הון, das Wort הון nicht bedeutet „genug", sond
„reichlich, zuviel".

V. 17 schließt die Betrachtung ab mit der am meisten
pörenden Erscheinung der Verachtung gegen die Eltern, womi
begonnen hat. דור אביו יקלל darauf עין תלעג לאב. Was אם
bedeutet, hätten die Ausll. von den alten Versionen lernen
nen, sie geben es sämmtlich durch „hohes Alter" wi
γῆρας, P. סבותא Targ. קשישותא. Das Wort stammt von
Jüngers Hebräisch für כהה „stumpf sein", also יקהת „Stum
heit". Eigensinnig halten die neuen Ausll. daran fest
mit „Gehorsam" wiederzugeben, mit Anlehnung an קהת עמים
aber davon ist der Sinn noch nicht festgestellt.

V. 18—20. Nachdem der Dichter mit Anknüpfung an
Aluka und ihre drei Töchter 3 und 4 Dinge aufgezählt, so
bar harmlos, aber mit einer Pointe gegen die Liebesbrunst
Weibes, führt er andere drei und vier Dinge auf, um abermals
Pointe zu spitzen. Der Sinn ist im ganzen so durchsichtig,
es nur auf Rechnung, etwas Apartes vorzubringen, zu setze
wenn Ewald ihn so erstaunlich verkehrt erklärt: „Es giebt
viele sonderbare, unbegreifliche Dinge, z. B. wie der Adle
seinem schweren Leibe dennoch fliegend in den Himmel kommt
Aber das Unbegreiflichste ist doch, . . . wie ein Ehemann
Erröthen mit der Dirne oder Buhlerin etwas gemein haben k
Noch unbegreiflicher als das Letztere ist, wie man auf s
Widersinn kommen kann. Der Sinn ist einfach, daß
Dinge in ihrer Bewegung keine Spur zurücklassen, nich
Adler im Fluge, nicht die Schlange auf dem Felsen, nich
Schiff im Meere. Aber auch nicht der Mann bei der Ju

oder Dirne? (עלמה kann nämlich beides bedeuten). Das Unpaſſende des letzten Gleichniſſes ſuchen die Ausll. in ihrer Weiſe zu vertuſchen. „Freilich wie der Mann in geſchlechtlichem Verkehr, in befruchtender Verbindung mit der Jungfrau ſcheint dieſes Nichthinterlaſſen irgend welcher Spur weniger zu gelten. Doch ſcheint der Verf. hierbei wohl nicht an die Schwangerſchaft und das Gebären des Weibes, als ſpätere Folgen der Begattung, gedacht zu haben, ſondern zunächſt nur daran, daß jener Verkehr keine unmittelbare und ſofort hervortretende Spuren hinterlaſſe". Ja, wenn der Verf. oder Dichter nicht daran gedacht hat, daß der Weg des Mannes bei der Jungfrau eine Spur hinterlaſſe, ſo war er überhaupt gedankenlos. Eine noch auffälligere Schwierigkeit haben ſich die Ausll. gar nicht klar gemacht. Der Dichter will 3 und 4 Dinge aufzählen, welche keine Spur hinterlaſſen, und zählt doch eigentlich fünf auf in V. 20 כן דרך אשה מנאפת! Dieſe Inconvenienz hätte darauf führen müſſen, daß דרך גבר בעלמה nicht den Sinn haben kann, den man gewöhnlich hineinlegt, daß dieſer Verstheil vielmehr mit dem folgenden V. in engſter Verbindung ſtehen muß. Mit welchem Weibe läßt der unzüchtige Verkehr eben ſo wenig eine Spur zurück, wie der Adler, die Schlange und das Schiff? Einzig und allein mit einer Ehefrau. Tritt eine Folge des Ehebruches ein, ſo wird doch die Vaterſchaft nicht erkannt, ſie wird ohne weiteres dem Ehemanne zugerechnet. Das ſagt doch deutlich genug ſelbſt für Kurzſichtige V. 20: „So iſt die Art eines ehebrecheriſchen Weibes, ſie genießt, wiſcht den Mund ab und ſpricht: ich habe nichts Unrechtes gethan". Alſo das Vierte kann nur eine Ehebrecherin ſein, nicht eine Jungfrau oder eine Dirne. Folglich muß man leſen כן דרך גבר בְּעוֹלָה anſtatt בעלמה. Nur ſo erhält das Gleichniß Sinn und Correktheit. Selbſtverſtändlich iſt das Gleichniß nur aufgeführt, um den Ehebruch zu geißeln. Es iſt die Erklärung des עצר רחם in dem voraufgehenden Gleichniß. Die Liebesbrunſt

des Weibes (ἔρως γυναικὸς) iſt unerſättlich, weil ſie keine Spur hinterläßt. Es gehört zur Vervollſtändigung des Bildes von dem entarteten Geſchlechte, das ſich rein dünkt und von ſeinem Unflath nicht gewaſchen iſt. Das ganze Capitel hat einen einheitlichen Zuſammenhang.

Das zweite Gleichniß V. 21—23 iſt eine andere mehr verdeckte Rüge gegen Vorkommniſſe in dem entarteten Geſchlechte. Sklaven haben es ſo weit gebracht, daß ſie über Andere herrſchen (verſchieden von Kohélet 10, 16—17). Arme Schlucker haben Reichthum, häßliche Frauenzimmer haben Männer erlangt, Sklavinnen haben ihre Gebieterin aus dem Hauſe gejagt. (כי תורש גברתה geben S. wieder οἰκέτης ἐκβάλῃ τὴν ἑαυτῆς κυρίαν, P. רמפקא למרתה, alſo zul. כי תגרש), und dieſe Emporkömmlinge zeigen einen unerträglichen Hochmuth.

Das vierte Gleichniß V. 24—28, in welchem, weil keine Thätigkeit der vier aufgeführten Thiere beſonders pointirt wird, die Formel 3 und ein viertes aufgegeben iſt, empfiehlt den Fleiß der Bienen, die Vorſicht der Klippdächſe (שפנים), die Ordnung der Heuſchrecken in der Bewegung und endlich die Geſchicklichkeit der kleinen Eidechſe, womit eine Rüge ausgeſprochen wird gegen die Trägheit, die Sorgloſigkeit, die Unbotmäßigkeit und die Unbehilflichkeit unter den Zeitgenoſſen. Zur Worterklärung. חצץ ויצא muß allerdings „geordnet" bedeuten, wie S. wiedergeben, εὐτάκτως, aber etymologiſch iſt es nicht erklärt. Die Ableitung von dem arabiſchen חס, Linie, Reihe, Ordnung, gehört zu den etymologiſchen Einfällen, welche ſich nur die Hebraiſten erlauben. Es muß dafür geleſen werden: חמוש, welches „geordnet" bedeutet, wahrſcheinlich, wie Manche es richtig erklären, von der Fünftheiligkeit des iſraelitiſchen Heeres auf ſeinen Zügen. Statt חמשים kommt auch einmal vor נחלץ חשים (Numeri 32 17).— שממית בידים תחפש aus Denkfaulheit geben die Ausb. der Erdeidechſe (שממית) Hände. Theodotion richtiger ἑλλαβανόμενος,

„ergriffen werden", so auch eine Glosse in S. εὐάλωτος, „leicht zu fangen". Es muß also gelesen werden תִּתָּפֵשׂ, Passiv. Dann braucht die Eidechse nicht Hände zu haben. Gemeint ist die ägyptische Eidechse, welche mit großer Behändigkeit an glatten Wänden kriechen kann. In hohen Zimmern in Königspalästen fühlt sie sich am Sichersten, weil sie da sehr hoch hinaufkriechen und dergestalt von den Händen nicht erreicht werden kann. — Man muß doch sofort darauf kommen, daß בידים תתפש eine Schwäche bedeuten muß, da auch von dem übrigen kleinen und gewitzigten Thier neben ihrer starken Seite auch ihre Schwäche hervorgehoben wird. נמלים עם לא עז, dann שפנים עם לא עצום, endlich מלך אין לארבה. Offenbar will aber, wie gesagt, der Spruchdichter von diesem Gleichnisse die Nutzanwendung auf menschliche Verhältnisse oder auf die zeitgenossische Gesellschaft gemacht wissen. Wenn diese noch so winzig und schwach ist, keinen rechten Führer hat, und leicht unterjocht werden kann, so könnte sie durch Fleiß, Vorsicht, innere Ordnung und Geschicklichkeit den drohenden Gefahren entgehen. Man könnte darin eine Andeutung auf die Abfassungszeit dieses Nachtrages erkennen, nämlich die Zeit nach der Rückehr aus dem Exile, als das Volk winzig und schwach war, keinen König hatte — und die Hohenpriester an der Spitze schlechte Führer waren, und es leicht wie die Eidechse eine Beute der Feinde hätte werden können.

Das letzte Gleichniß von den vier Wesen mit schöner Gangart bedarf einer weiteren Erklärung, da die Ausleger sich dabei auf's Rathen gelegt haben. זרזיר מתנים ist gewiß weder Streitroß, noch Windspiel (was vermittelst einer erbärmlichen Etymologie hergeleitet wird.) In der talmudischen Literatur, aus dem Leben gegriffen, ist זרזיר jedenfalls ein Vogel, wahrscheinlich ein Staar (vgl. Levy talmud. W.B.). Hier aber kann es nur ein Hahn sein, wie fast sämmtliche alten Versionen es wiedergeben, und

dadurch ist auch das den Ausll. unüberwindbare מתנים erklärt. S. ἀλέκτωρ ἐμπεριπατῶν θηλείαις εὔψυχος, P. אבכא דמודרכל בינת תרנגלתא, ebenso Aquila aus der Zeit der alten Mischna-Lehrer und Theodotion. Das damit verbundene Verbum haben S. und P. gelesen מִתְנַשֵּׂא oder מִתְנָאֶה, statt מתנים, ein Hahn der stolz einhergeht. Ob sie in ihrem Texte auch den Zusatz gelesen haben „zwischen Hühnern" oder ihn zur Erklärung hinzugefügt haben, läßt sich nicht entscheiden. Das Wörtchen אוֹ vor תיש ist gewiß incorrekt; denn wenn der Dichter 4 Wesen mit gleicher Eigenschaft aufführen will, darf er nicht bei einem derselben „oder" gebrauchen, sondern das Gleichstellende „und", wie die Versionen es haben. Also das א in או ist gewiß das Trümmerstück eines verlöschten Wortes und das ו gehört conjuctivisch zu תיש. S. und P. haben bei dem Bock noch einen Zusatz: ἡγούμενος αἰπολίου, בריש גוֹרָא, an der Spitze der Heerde. Auch Targ. דאויל בית גינרא (leg. גורא). Und in der That ist der Zusatz bei diesem Gliede eben so erforderlich, wie bei den übrigen 3. Folglich ist hier entschieden hinter ותיש ausgefallen בראש עדר. Der Schluß ומלך אלקום עמו ist noch dunkel. Daß אלקום das arabische אל קום, „das Volk" und אל der echte arabische Artikel sein soll, ist eben so albern, wie Geigers „Alkimos". Auch das nahliegende von Hitzig vorgeschlagene אלהים ist nicht befriedigend; denn ein König, mit dem Gott ist, geht nicht stolz einher, sondern eher demüthig. Die Versionen hatten jedenfalls einen abweichenden Text vor sich. S. βασιλεύς δημηγορῶν ἐν ἔθνει; P. ומלכא דממלל בית עממא; Targ. ומלכא דקאים וממלל בית עממיה. Die Erstern scheinen gelesen zu haben: ומלך ממלל עִם עַמּוֹ. Aus ממלל עם ist entstanden אלקום.

V. 32—33 אם נבלת . . . ואם זמות läßt sich schwer mit dem voraufgehenden, den sittenrichterlichen Ausfällen und Gleichnissen, in Zusammenhang bringen. — נבלת kommt nur hier im Kal vor, und es kann unmöglich „thöricht sein" bedeuten, denn im Piel bedeutet נֵבֵל verwerfen, verabscheuen, folglich könnte Kal nur

den Sinn haben, wenn Du verworfen bist. Es ist vielleicht dafür zu l. אם אִלַּתָּ nach Theodotion *εἰ ἠφρόνησας*, S. muß man wohl statt *ἐὰν πρόῃ σεαυτὸν ἐν εὐφροσύνῃ* lesen *ἀφροσύνῃ*. Auch ואם זמות kann nicht correkt sein: „Heimlich vorgehen, Böses Sinnen" paßt nicht im Geringsten, wohl zu l. ואם זָעַמְתָּ, wenn du zürnst, dann יד לפה.

Dritter Nachtrag.

XXI, V. 1, דברי למואל מלך משא. Auch hier erklären S. die Eigennamen appellativisch. Ueber מלך משא S. 433, wahrscheinlich auch hier zu lesen מֹשֵׁל oder הַמֹּשֵׁל.

V. 2. Wäre es nicht eine eigene Geziertheit, daß der Spruchdichter das chaldäische Wort ברי und בר gebrauchte, statt des geläufigen hebräischen בני? S. haben eine dreifache Interpretation dafür: *τί τέκνον τηρήσεις*, dann *τὶ ῥήσεις Θεοῦ*, und endlich *πρωτογενὲς σοί λέγω*. Die letzte Glosse giebt richtig wieder ברי mit „Erstgeborener", also gelesen מה בְּכֹרִי; die zweite hat דברי statt ברי, und die erste ist eine corrumpirte Dittographie *τηρησεις* von *τι ρησεις*. Das zweite und dritte בר bedeutet auch nicht Sohn, sondern von ברר, „Auserwählter". Gedanklich zu ergänzen? מה בכרי מה בר בטני . . אמַר אליך. „Wovor soll ich dich zuerst warnen?"

V. 3. Zuerst vor den Weibern. ודרכיך emendirt Dyserinck richtig וְדֹרְכֶיךָ. — Das למחות מלכין ist vielfach emendirt worden, richtiger wohl לִמְמִתוֹת.

V. 4. Die zweite Warnung der Mutter betrifft die Völlerei. ולרוזנים אי שכר, daß אי oder nach dem Khetib או nicht paßt, ist einleuchtend; wohl zu l. רְאוֹ gleich רְוֹ (statt רוה ist öfter gesetzt ראה) sich mit berauschendem, ungemischtem Wein füllen.

V. 5 וישכח מחקק ſoll bedeuten „Geſetz“. Welches Geſetz? P. וחטעא למבדקנא d. h. מחקר.

V. 9 בני חלף iſt dunkel: ſämmtliche Erklärungen davon ſind abſund. Die Emendatiton בני עלף, Söhne des Verſchmachtens, Verſchmachtende, befriedigt eben ſo wenig.

Vierter Nachtrag.

V. 10 אשת חיל מי ימצא. Dieſer Nachtrag wird im allgemeinen als ein Lob des tugendſamen Weibes oder als güldenes A-B-C-Buch für Frauen angeſehen. Genau betrachtet, ſcheint es eine Satire auf die Frauen. Wer findet ein wackeres Weib? ורחוק מפנינים מכרה ſtatt מכרה zu l. מחירה, ihr Werth. Alſo ſeltener als Korallen iſt ein Weib, wie es im Folgenden geſchildert wird. Damit iſt ja geſagt, daß die zeitgenöſſiſchen Weiber dieſem Ideal nicht entſprochen haben. Es iſt gleich Kohélet 7, 28 ואשה בכל אלה לא מצאתי.

V. 13 ותעש בחפץ כפיה iſt eine Art Inverſion ſt. חפץ בכפיה, S. richtig ταῖς χερσίν, mit den Händen.

V. 16 זממה שרה ותקחהו weiſt auf das Zeitalter des jüngern Hebräiſch, in welchem לקח auch die Bedeutung „kaufen“ hat. — Das Khetib נטע כרם (zu vokaliſiren) נִטַּע iſt richtiger als נטעה.

V. 21 ביתה לבוש שנים. Es wäre eine theuere Geſchichte, wenn ſie ſämmtliche Hausgenoſſen in Purpur oder Kermes kleiden ſollte, S. δισσάς (vom folgenden V. herüber zu ziehen) לבוש שָׁנַיִם, „zwiefache Kleider“ haben ihre Hausleute, und dadurch ſind ſie vor Kälte geſchützt.

V. 22 מרבדים עשתה לה, wenn ſie ſo luxuriös iſt, daß ſie ſich Teppiche macht und ſich in Byſſus und Purpur kleidet, dann verdiente ſie eher den Namen einer Salon-Dame. Ohnehin iſt ja V. 24 geſagt, daß ſie theuere Stoffe verkauft. S χλαίνας

ἐπόιησε τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς, d. h. מרכדים עשתה לבעלה und dem entſprechend לְבוּשׁ וארגמן = שש לְבוּשָׁהּ. Für ihren Mann machte ſie Polſter und kleidet ihn in Byſſus und Purpur.

Daher V. 23 נודע בשערים בעלה, iſt ihr Mann gekannt in der Volksverſammlung, in der Sitzung der Alten, weil er reicher als alle übrigen gekleidet iſt.

V.5 עז והדר לבושה 2, nur metaphoriſch kann man ſagen לבש עז, aber hier iſt von realer Bekleidung die Rede. Daher wohl zu l. עֲרִי. — b תשחק ליום אחרון iſt noch unverſtändlich.

V. 27 צופיה הילכות ביתה. Weder הילכות noch הליכות bedeutet „Ordnung". Daher zu l. כַּלְאָכוֹת, „die Geſchäfte ihres Hauſes", ולחם עצלות לא תאכל zu l. לֹא תַאֲכִיל, ſie läßt das Brod der Trägheit nicht genießen, ihre Dienerin müſſen fleißig ſein. —

Die Abfaſſungszeit der verſchiedenen Partien, der Haupttheile und Nachträge, gedenke ich bei einer anderen Gelegenheit auseinanderzuſetzen.

Graetz.

Karäiſche Studien, neue Folge.

Von

Dr. P. F. Frankl.

IV. Ergänzung und Berichtigung der Edition des אשכל הכפר.

Wir haben bereits bei früheren Anläſſen angedeutet, daß die Edition des Eſchkol Hakkofer nicht allein aus Cenſurrückſichten verſtümmelt ſei, ſondern daß durch Weglaſſung griechiſcher Worte und Sätze — bisweilen mitten aus dem Zuſammenhange — der ganze Charakter des Werkes bis zur Unerkennbarkeit Schaden erlitten habe.

Es ſcheint uns unmöglich, ohne Kenntniß des genauen Textes dem Eſchkol ſeine Stellung in der Literatur genau zuzuweiſen. Man kann erſt nach Ergänzung der Lücken im אשה"כ das Verhältniß zu ſeinen Quellen, Hadaſſi's Beziehung zu Vorgängern und Zeitgenoſſen, genügend erſchöpfen und beſtimmen, was er ſeinen — zumeiſt von den Arabern abhängigen — karäiſchen Meiſtern, und was der griechiſchen Literatur ſeiner Umgebung entnommen.

Nach dieſer Richtung dürfte daher eine Ergänzung und Berichtigung der Edition nach der Wiener Handſchrift auch für größere Kreiſe von Intereſſe ſein. Ein näheres Eingehen auf die einzelnen außerkaräiſchen Quellen Hadaſſi's und ein Schlußergebniß mag füglich erſt nach gebotener Ueberſicht alles Fremdſprachlichen im Eſchkol an ſeiner Stelle ſein.

A. Größere Gruppen Griechisch im Eschkol-Hakkofer, zumeist philosophischen Inhalts.

Alphabeth 24: [1]) Hier fehlen in der Edition die Buchstst. ' ,ט und ח ohne jede Bemerkung. Sie lauten in Wiener Codex:

יפעת אלה החלקים חלקום גם חכמי היונים בלשון לעז לשנם בשמטה
חלקים יכיעו ידברו עתק באזניך.

טעמם יאמרו טוֹנְשְׂקוֹפוֹן טוֹכְרִישִׁימוֹן טוֹאִגְנִישִׁיאוֹן טִנִּטַקְשִׁי טִישְׁאָנְגִּנִישֵׁאוֹשׁ
טִיְנְאֵיטִיאוֹ טִישְׁאִפוּגְרִפִּישִׁי, טיב החמשה החלקים אלה לפניך.

חפץ עוד השלשה יאמרו טִינְאִישְׁטוֹקְבָלִיאוֹן דְאִירִישִׁי טוֹדִידְשְׁקָלִיקוֹ
טְרוֹפוֹ קְאִינִיטִימִירוֹן אֲנָפוֹרָא חכמתם זו מפורשה לפניך.

Ohne die Fehler der Transscription aus dem Griechischen ins Hebräische im Einzelnen zu berichtigen, sei hier das Griechische griechisch, u. z. im classisch-attischen Dialecte, wiedergegeben. [2])

τὸν σκοπόν, τὸ χρήσιμον, τὸ εἰ γνήσιον (sc. *τὸ βιβλίον*), *τὴν τάξιν τῆς ἀναγνώσεως, τὴν αἰτίαν τῆς ἐπιγραφῆς* (Buchst. ט).

τὴν εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσιν, τὸν διδασκαλικὸν τρόπον καὶ ἥ ὑπὸ τί μέρος ἀναφορά (Buchst. ח).

Alph. 28 in Buchst. ט soll lauten:

טענה הוא פִּישִׁיקוֹנְה לו מצוא.

wo das Griechische vielleicht zu lesen ist: *φύσει καὶ ὄντως*.

---

[1]) Kundiger Blick wird sofort bemerken, daß "צועק" S. 18 Columne 2 Zeile 12 falsch sein müsse, und daß dafür "נועם" zu setzen sei, wie der Wiener Codex thatsächlich die LA. darbietet.

[2]) Zur Lesung des Griechischen im אשה"כ ist die Heranziehung des Bulgärgriechischen unerläßlich. „Die Vulgärsprache unterschied sich damals (12. Jahrh.) nur in einigen Kleinigkeiten von der heutigen" (Mullach, Grammatik der griechischen Vulgärsprache, Berlin 1856, S. 73). Nur aus dem Bulgärgriechischen erklären sich besonders auffällige phonetische, wie grammatische Einzelheiten im Vergleiche mit den Regeln des classischen Idioms.

Ebenda in Buchst מ soll lauten:

הראשון זה הוא מעשרה במאמר אַנרכוס מענהו אומי אֵיכון אַרְכִין שאין
ו ראשית,

und ist das Griechische zu lesen: ἄναρχος und ὁ μὴ ἔχω
ἀρχήν.

Ebenda im ל: הוא אָכוֹרִיטוּש ומליצתו שאין לו גבול מגבולימו

= ἀχώρητος.

Im selben Buchstaben:

דק הוא הנקרא אֵיטוֹמוֹן כְּסִיגְמִי לבדמו, לכן אלהינו ית"ש הוא אַכוֹרִיטוּש
אינו מוגבל

= ἡ ἄτομος καὶ στιγμή, ἀχώρητος.

In כ"י ist און in der Handschrift richtig vocalisirt אַן, welches ὤν, bez. ὄν zu lesen ist.

In י":

. . . אשור שלישי אַקַטַלִיפְּטוּש והוא האלהים
יתגדל שמו ומליצתו . . = ἀκατάληπτος

In ט":

. אשור רביעי זה הוא מִילִיגוּש והוא אל אלהים . .
= μὴ ὑλικός.

In ז":

. אשור חמישי אֲשׁוּמִיאַשְׁטוּש והוא אלהינו ית"ש . .
= ὅς οὐ [χ] ὁμοιωτός.

Ebenda: ו לו עוד מענהו אוֹמִיאֵכוֹן מוֹרְפִיאִיקוֹנָא להערך . . .

= ὁ μὴ ἔχων μορφῇ εἰκόνα.

und: על זה נקרא אָשׁוּשׁוֹמִיאַשְׁטוּשׁ בלשונך, wie oben.

In ו": . . . אשור ששי לוֹיְיקוּש והוא אלהינו = λογικός.

Ebenda: . אמ׳ת היודע מליצת שבילו: מִישַׁאִישְׁטִין לוֹיְיקוּש
מנהו לו כי הוא בעל דעת בשכלו קְלֵיגוֹמֵי לוֹייקוֹן אֶשְׁטִין או אֵיכוֹן לוגו[ן]
ט בעל דעת . . .

= τίς ἐστιν λογικός · · · καὶ λέγομαι λογικόν (vie
λογικός) ἐστιν ὁ ἔχων λόγον.

ועל זה קראהו בעלי השכל יודע לנפשו בבינתו, תגבולו בלשון :ה"ה Zu
יונית אַפְּסוֹלגוש ולא יאמר כי הוא אֵיכוֹן לתוך כמולתו הלא יען · · · לא:ה
נקרא לוֹיְיקוש מליצתו יודע לנפשו · ·

= *αὐτόλογος* [selbstvernünftig; im Classischen bedeutet *αὐτολόγος* etwas Anderes] und *ἔχων λόγον* und *λογικός*. [1])

· · אשר שביעי אֲדִיאֲרֵטוֹש מענהו ׳אחד ולא יחלק והוא :ד"ד Zu
אלהינו ית"ש אֲדִיאֲרֵטוֹש ואיך יחלק ואם יחלק איך הוא אחד כמ:ד
אוֹאֲדִיאֲרֵטוֹש אֵי אַן אֲדִיאֲרֵטוֹש פוש דִיאֲרֵטוֹש אֵיְדִי דִיאֲרֵטוֹן פוש אַמ:ד.ו
וזהו אֲנַנְדִיאוֹשִׁי מענהו [2]) ביידוש שאין לו חלק שלישי וזהו כגון החי כי החי
יחלק לשני חלקים והוא דִיאֲרֵטוֹש האחד בעל דעת ושאינו [והשני שאינו .l]
בעל דעת וחלק שלישי לא יכיל ביניהם להדבק בשלש כגון שיאמר כלשון ה
טוזאון דִיאֲירֵטַאִיש לוֹיְיקוֹן קַאִיש אַלוֹגוֹן אֲנָדִי אוֹדִילוֹיְיקוֹן אוּדֵי אַלוֹגִין אַרָא
אוּדֵי זואון דֵין וזו מליצתו בתכמתך.

Wir haben den ganzen Passus nach der Handschrift wiedergegeben, weil die Verstümmelung des gedruckten Textes hier besonders groß ist. Die Diorthose der griechischen Worte war hier, wie in den folgenden größeren Absätzen, durch die Unwissenheit der Copisten besonders schwierig.

Wir lesen folgendermaßen: *ἀδιαίρετος . . ὁ ἀδιαίρετσς, εἰ μὲν ἀδιαίρετος, πῶς διαίρετος, εἰ δὲ διαίρετον, πῶς ἂν ἀδιαίρετον; · · ἐναντίωσι[ς]? διαίρετος · · τὸ ζῶον διαιρεῖται εἰς λογικὸν καὶ εἰς ἄλογον, ἄρα δὴ οὔδε λογικὸν οὔδε ἄλογον ἄρα οὐδὲ ζῶον δὲν* [im Bulgärgriechischen = *οὐδέν*].

· · אשר שמיני לאלהינו ית"ש אֲנִידִיאוֹש הוא שאין לו צורה :ג"ג Zu
טוֹמִיאֵכוֹן אידוש אישְׁמִין אֵידִיאָה טוֹפְּתַמְטוֹ מענהו תואר הדבר לפרוש ולדרי
קְטוֹאֵידוש לִיְגְמַיִיא אַפִּיסוֹן אֵיפְשִׁיכוֹן. קְאָפֵּטוֹן אַפְשִׁיכוֹן. גמירתו ומליצתו וזהו
הוא אֲנִידִיאוֹש האלהים שאין לו צורה.

---

[1]) Ueber *λογικός* wird noch Alphab. 337 zu vergleichen sein.

[2]) Trotzdem, daß sowohl die Edition, wie der Wiener Codex diese Sart darbieten, würde ich vorziehen zu lesen כיחוש. בייחוש ist wohl ביחוס zu denken.

= *ἀνείδεος · · τὸ μὴ ἔχον εἶδός ἐστιν ἰδέα τοῦ πράγ-
ματος . . καὶ τὸ εἶδος λέγεται ἀπὸ τῶν ἐμψύχων καὶ ἀπ
τῶν ἀψύχων.*

Zu ב״: · אשר תשיעי לאלהינו ית״ש והוא אפירושיאוש
עדהו תיאוש או אישטין א״שיאה אפירושיאון שהוא איפי רושיאוש ביאורו זו
פרכנדו; מונאושיאון למעלה על כל הדברים שהם אושיאש אושיאה דיי אישטין
יתמא ו אפתיפרבטון אדי אומנו איגירו פירושישטשיטיש שישטאאיש.
אלהים ית״ש הוא עשיר יענה שלא יצטרך בצורך כבני אדם · הם
צטרכים אינכידיאיש מיש מישטשאוש כי הואל · ·

= *ὑπερούσιος · · θεός ὅ ἐστιν οὐσία ὑπὲρ οὐσιῶ
· · ὑπερούσιος · · · ὑπὲρ πάντων τῶν οὐσιῶν · ·
οὐσίαι · οὐσία δ' ἐστὶν πρᾶγμα αὐθύπαρκτον*[1]*) οὐ δεόμενο
ἑτέρου πρὸς σύστασιν · · · ἐγχρεεῖς τῆς σι στάσεως.*

Zu א״: · דבור עשירי · · שאמרנו והו הנקרא בלשון יון אניקדיאש
ענה אדיקמיש אדי מינש יעו [יענה .l] לא כלום שום דבר ולא ממי מן
ברואים צריך אנדיאש לכן הוא ית״ש שם אלהינו הוא אנגדיאיש כי הוא ברא
ל · · ולא הוא ית״ש מצטרך מהם ולכן הוא אנגדיאש קבירישואוש על
ל כי הוא אדון הכל · ·

= *ἀνενδεής · · · οὔτε τι (?) οὔτε*[1]*) τινὸς · ·
ἐνδεής · · · ἀνενδεὴς καὶ περιώσιος.*

Alph. 46 Buchst. א״ folgt in der Handschrift auf לב ה
יהיה לכח מחברים, פלזמינן אנטרופיטון פלשתין, was wohl zu lesen se
dürfte: *[πε]πλασμένος ἄνθρωπος ἐπὶ τὴν πλάσιν*, was s
aus dem Zusammenhange am Läßlichsten ergiebt.

---

[1]) Hierzu wird Alph. 65 Buchst. ח und Anfang 66 zu vergleic
sein.

Alph. 47 Buchst. י״: כל אחד ואחד ביומו בששת ימי בראשית
וככה אומרים היונים אֶרְכִין פָּאן כְּטִיְזְמְטוּן אַנְגֶּלִיקִי טַקְשִׁי
ודעתי נוטה · ·

= ἀρχὴ (ν) πάν[των] κτισμάτων ἀγγελικὴ τάξι[ς].

Alph. 64 Buchst. י״: · · כלם נקראים דבר ובלשון יון אֵידוּש
מורך כלל = εἶδος.

" Buchst. ה״: · · · כי לא היה מעולם להראות לעין
בלשון יון יקרא מִיאוֹן מענהו טוֹמִיאֶמְנְן בעולמך.

= μὴ ὄν . . τὸ μὴ ἐμμένον.

" Buchst. ב״: · הוא יקרא קדמון ובלשון יון יקרא
אָנַרְכוֹן מענהו טוֹמִי אֶכוֹן אַרְכִין בעולמך:

= ἄναρχον . . τὸ μὴ ἔχον ἀρχήν.

" Buchst. א״: . הוא יקרא חדש ובלשון יון אֶנַרְכוֹן
מענהו טו אֶיכוֹן אַרְכִין לפניך:

= ἔναρχον . . τὸ ἔχον ἀρχήν.

Alph. 65 Buchst. א״: הוא יקרא גוף ובלשון יון יקרא שוֹמָן
ולא בלשונך = σῶμα(ν).

" Buchst. ב״: [fehlt in der Edition ohne Bemerkung]:

"במענה שוֹמָן זה זו (!) מענהו שׂוֹמָן אֶשְׁטִין טוֹטְרִיכִיש דִיאַשְׁטָטוֹן מענהו יש
לו שלוש פיאות עובי ואורך ורוחב טוֹאֵיכוֹן מִיקוֹשׁ פְּלָטוֹשׁ קְוָטוֹשׁ בעיניך:

= σῶμα · · · σῶμά ἐστιν τὸ τριχῇ διαστατοῦν · · · · τὸ ἔχον μῆκος, πλάτος καὶ βάθος.

Ebenda ג״: כגון העינות והטעמים הנדבקים בגופים מַקְלִיאוֹ אפע בדעתך: ist מקליאו so gezeichnet und vocalisirt, als ob das Wort frem-

den Ursprungs wäre. Da *τὰ πλεῖα* keinen rechten Sinn giebt, Anderes sich kaum darbietet, so möchten wir lesen אפע או מַפֵל oder או מַפלי, was einen passenden Sinn giebt.

Buchst. ד lautet: דבר מענה אפע בלשון יון יקרא שִׁינְבִיבִּיטִיקוֹן

מענהו און יִנִימֵי קָאפּוֹיִינֶטָא והונה בגוף ועוד יאפס הוא שִׁנְבִיבִיטִיקוֹן, מענהו לפניך:
= *συμβεβηκός · · · ὄν, γίνεται καὶ ἀπογίνεται · · · συμβεβηκός* [wofür *συμβεβητικον* gebraucht wird].

Buchst. ה — ohne Bemerkung in der Edition fehlend — lautet: הוא מענהו קְסְשִׁינֵיבֵבּאבִיקוֹטָא אִישׁן דִיפְלָא מענהו לשני פנים, מָאדִין

יִנֵּדָא קָאפּוֹיֶינוּדֶא אֶכְטוֹשׁ אַרִיבֵימֶנוֹ מִינוֹשׁ מפנים בדעת חכמתך:
= *καὶ τὰ συμβεβηκότα εἰσὶν διπλᾶ · · τὰ μὲν γίνονται καὶ ἀπογίνονται ἐκτὸς ἀντικειμένου* (nach der Parallele in Porphyrii Isagoge Cap. V wäre *ὑποκειμένου* vorzuziehen) *τινός*

Buchst. י"ו: הם הקולות והרעמים אִיאוֹן אִיפוֹנִי כֵאִיקְטִיפִּי קְטָרֵי אִיפּוֹטוֹן

דִיקֵמֶנוֹן אֶפֶרְסַקְרוֹמָטָא הרוחים בגופים והבן בבינתך:
= *οἷον ἡ φωνὴ καὶ οἱ κτύποι καὶ τάδε ἐπὶ τῶν ἀντι* [oder *ὑπο*] = *κειμένων, ἅπερ* [= *ὥσπερ*] *τὰ χρώματα.*

Buchst. י"ז in der Edit. nicht gehörig angedeutet, lautet

כהנם הוא אִין אוֹן אִימֶלָנוֹטִי סִילֶפְקוֹמִימִי והם השחרות והלבנות ושאר העינות

מִיפִּיאָן והוא האדם והכיתרין והכרפס הנראים בעיניך:
= *οἷον ἡ μελανότης καὶ* [*ἡ*]*λευκότης · · καὶ τὸ πυῤῥόν* (?) · *κίτρινον.*

In ח"י: . . הטעמים אִיאוֹן כָאֶפְשִׁיטִיקָא בחיך · ·
= *οἷον γευστικά.*

In י"ט: שנה מבריאה הוא יקרא בלשון יון אָטוֹמוֹן שלא יכרת לשני:
= *ἄτομον.*

כ' lautet: זאן טומין טומנוטנוי שלא יחתך ויחלק ויכרית אותה:

התחיכה מפני דקותה הוא יקרא אָטוּמ״וֹן טוֹבִי טוֹמְנוּמֶנוֹן
כלל וכלל בעיניך:

= τὸ μὴ τεμνόμενον · · · ἄτομον τὸ μὴ τεμνόμενον.

In ם"ט: · ולא יכיל ביניהם רגב אחד א' ובלשון יון יקרא
שינְטֶיטוֹן המחובר בעיניך:

= σύνθετον.

In ע": · · יקרא מופרד ובלשון יון יקרא אַפּ״לוֹן מענהו
אַשִׁינְטֶ״טוֹן הוא המופרד כגון הרוח שהוא אַפְלוֹן בעיניך:

= ἁπλοῦν · · ἀσύνθετον . . ἁπλοῦν.

In פ": · · הרוח שהוא אַפּ״לוֹן · · הם הנקראים אַפְּלָא ומופרדים בלשנך:

= ἁπλοῦν · · ἁπλᾶ.

In ש": · · הוא יקרא גבול ובלשון יון אוֹר״וּשׁ הוא המגבל

= ὅρος.

In ת": · · לנפשו כלשון קדשך ובלשון יון אָפִּיפְּרַכְּטוֹן באוניך:

= αὐθύπαρκτον.

Alph. 66 in Buchst. ח": · · הוא יקרא לנפש ובלשון יון הוא יקרא
אוּשִׁיאָה טוֹאָפִּיפְּרַכְטוֹן שבנפשם עומדים . .

= οὐσία, αὐθύπαρκτον.

Das Griechische in Alph. 337 wurde Mntsschr. Jahrg. 1882 S. 83 ff. bereits angeführt; zu ergänzen wäre nur noch im Buchst. ב": · · כי גבול האדם מענהו אוֹרִיזְמוּשׁ האדם הוא חי ·

= ὁρισμός.

Alph. 338 in Buchst. א": · · · והם לנכון, והם נקראים
בלשון יון פֵּ״רִי דִינַ״מֶשׁ גְנוֹשְׂ״טִיקֶשׁ ואלה הם בלשון יו
להמשך נוֹשְׁדִיאַנִיאַה דוֹקְ״שָׁא פַּנְדָיְ״יאָה קִיאֶשְׁמִישִׁישׁ כל

· · הנבון = *περὶ δυνάμεως γνωστικῆς . . νοῦς, διάνοια δόξα, φαντασία καὶ αἴσθησις.*

. וחכמי היונים עוד עשר קטיגורש ואלה הם פריאושישה
הו עצם היום וכל דבר פריפו״שו והו השיעור פריטפרושמי
הו כלום דבר פריפ״או קפיאומ״ימש הוא הכח של דבר
ריט״ופין קיפש״כין הג״ה הנראה מדבר פרי אנ״דיקימנון
הו המכחיש לחברו פריפ״רומרו הוא הראשו לשני
רימוא״מתא הוא הדבור פריק״יניאוש הוא הנענוע
רימוא״כין הוא בעל הדברים כל אלה עשרה כדעת שכלך · · ·

= *κατηγορίαι · · περὶ οὐσίας · · περὶ ποσοῦ · · πε(ρὶ) (τὰ) [τοῦ] πρός τι · · περὶ ποιοῦ καὶ ποιότητος · · περὶ το(ῦ) ποιεῖν καὶ πάσχειν · · περὶ ἀντικειμένων · · περὶ προτέρο(υ) · · περὶ τοῦ ἅμα · · περὶ κινήσεως · · περὶ τοῦ ἔχειν.* [1]).

Ebenda im Buchst. ב״: חפצו עוד ואמרו כלשונם שמונה דברים
כמתם כשביארנום (2 למעלה בספר זה עצם לעו לשונם לשכך
הם טושקו״פון טוקר״ישיאון טואג״ישיאון טישטקשיש
ישאנגנו שאוש טנאטינן טישאיסוגרקשיש טינאשטו״קפלאון
יאור״ישיש קאיפ״ימרון אנפ״ורש ואלה הם השמונה בכל ספריהם
דרים כשרך.

Die *κεφάλαια* sind bereits oben griechisch wiedergegeben hier ist das 7., *διδασκαλικὸς τρόπος*, ausgefallen.

Ebenda: ד אמרו חמשה קולות (3 ינ״ש כאחד הוא המין כל

---

[1]) Ueber diesen wichtigen Passus wird später ausführlich abgehandelt werden.

[2]) In Alph. 24.

[3]) = *πέντε φωναί.*

שהוא אידוש הוא הצורה דיאפורה הוא ההפרדה אידיאון הוא החסגר שינבבקוש הוא האפע מתבאר בביאורך.

Die Edition führt diese Worte an vocalisirt sie jedoch nicht. Sie sind gleich *γένος*, *εἶδος*, *διαφορά*, *ἴδιον* und *συμβεβηκός*.

Ebenda in ג'': וגם מצאנו עוד לחכמי יון שיש להם כדיניהם ובחוקותיהם י"ב מדות וקוראים אותם באונינו ארגשיאש קאפברימטא (In der Edition nicht vocalisirt) = *ἐργασίαι* (?) [1]) *καὶ ἐπιχειρήματα*.

---

[1]) Vielleicht wäre *ἐνστάσεις* zu lesen, was dem *ἐπιχειρήματα* am Besten entsprechen würde.

(Fortsetzung folgt).

Der synagogale Ritus.

Von Leopold Löw.

(Fortsetzung und Schluß).

Diese Maßregeln können ihren provisorischen Charakter nicht verleugnen. Sie kamen an Festtagen zur Anwendung, an denen ein zahlreiches Publikum sich in der Synagoge einzufinden pflegte. Der Verkehr der Geschlechter, welcher dadurch begünstigt wurde, entlockte einem Schriftgelehrten den Ausruf: Die Wunden des ganzen Jahres rühren von den Festtagen her (Kidd. a. a. O., und Raschi das. Eine andere Auffassung s. Aruch ערה). In den Synagogen zu Pumbadita und Machusa wiederholte sich demnach, wenn auch in milderer Form, dieselbe Präventiv-Maßregel, die ungefähr ein halbes Jahrtausend früher im Tempel zu Jerusalem beliebt war! Wie in Jerusalem die Exostra, so wurden in Pumbadita und Machusa nach Ablauf des Festes die Krüge und Stäbe entfernt. Diese waren zur Bildung einer Demarkationslinie hinreichend, weil die Frauen auch bei sonstigen gottesdienstlichen Versammlungen einen von den Männern abgesonderten Platz einnahmen, ohne durch eine Mauer oder Brustwehr oder sonst eine architektonische Vorkehrung von denselben geschieden zu sein. Eine solche Vorkehrung war den Synagogen des Alterthums gänzlich fremd. Denn was von den palästinensischen und persischen Synagogen nachgewiesen wurde, gilt auch von der berühmten Synagoge in Alexandrien, deren Beschreibung von keiner Frauenabtheilung spricht. Eine Ausnahme scheint das Semneion, die Andachtsstätte der Therapeuten zu bilden welches in dem Buche vom beschaulichen Leben folgender Maßen beschrieben wird. Das gemeinsame Semneion, wo man immer

am siebenten Tage zusammenkommt, enthält ein doppeltes Gehege, das eine zum Aufenthaltsorte der Männer, das andere für Frauen abgetheilt. Denn der Sitte nach hören auch die Frauen mit zu, wenn sie nämlich dasselbe Streben haben und derselben Schule angehören. Die zwischen den Gemächern befindliche Wand aber ist vom Fußboden an bis drei oder vier Ellen hoch errichtet worden, ganz nach Art einer Brustwehr. Der obere Raum bis zur Decke hingegen bleibt aus zwei Gründen offen, um nämlich die der weiblichen Natur ziemende Schaam zu bewahren, und um den Frauen das Verstehen ganz bequem zu machen, indem man sie an einem Orte sitzen läßt, wo man hören kann, weil nichts der Stimme des Redenden im Wege steht (Philo de vita contemplativa p. 894). Allein diese Beschreibung rührt, wie bereits erwähnt wurde, weder von einem Juden her, noch bezieht sie sich auf eine jüdische, sondern auf eine christliche Institution. Auch Chrisostomus sagt, daß es die Väter für nothwendig hielten, die Frauen in den Kirchen durch eine Bretterwand (σανίς) von den Männern zu trennen, fügt aber hinzu, daß diese Scheidewand in älteren Zeiten nicht vorhanden war. Er hielt diese ältere Einrichtung für spezifisch christlich (Hom. 74 in Matth. angeführt bei Rheinwald kirchl. Archäologie § 52, Anm. 5), während sie offenbar nichts Anderes war, als die Reception der jüdischen Sitte. Diese Erkenntniß legt den Gedanken ziemlich nahe, daß die heutige Einrichtung der Synagogen auf dem Wege entgegengesetzter Reception zu Stande gekommen sei. Ein geschichtlich begründetes Urtheil kann jedoch hierüber noch nicht abgegeben werden. Die Quellen geben über die in Rede stehende Einrichtung der Synagogen äußerst sparsame Aufschlüsse, und diese sind weder benützt, noch überhaupt zusammengestellt worden.

Der erste nachtalmudische Schriftsteller, welcher die auf Synagogenbau bezüglichen Gesetze mit erschöpfender Uebersichtlichkeit

behandelt, ist Maimonides. Er thut dies nicht, weil er etwa für diese Specialität eine besondere Vorliebe hegt, sondern vermöge des systematischen Geistes, welchem er auch in der Darstellung des Religionsgesetzes folgt, ohne hier einen Vorgänger gehabt, oder einen Nachfolger gefunden zu haben. Diese Systematik bringt es mit sich, daß er von den fünfzehn Abschnitten seines Tractates über das Gebet einen — den eilften — den Synagogenbau betreffenden Gesetzen und Gebräuchen widmet. Seinem sonstigen Verfahren bleibt er auch hier treu. Er reiht den zerstreuten talmudischen Stoff in logischem Zusammenhange an einander, ohne jedoch den nachtalmudischen Usus ganz unberücksichtigt zu lassen. In letzterer Richtung verzeichnet er sogar einen unerheblichen Unterschied zwischen gewissen Synagogen-Utensilien in islamitischen und denen in christlichen Ländern Von einer eigenen Frauenabtheilung spricht er nicht. Allem Anscheine nach war in seiner Zeit noch die talmudische Sitte herrschend geblieben: Die Frauen nahmen in der Synagoge abgesonderte Plätze ein, ohne von den Männern durch eine Wand geschieden zu sein. Die Fortdauer des talmudischen Usus in den frankogermanischen Synagogen wird außerdem durch eine positive Nachricht bezeugt, welche durch die Gelegenheit, bei welcher sie mitgetheitlt wird, nur an Glaubwürdigkeit gewinnt. Sie ging aus dem Boden des Sabbatgesetzes hervor. In den über dieses Gesetz gepflogenen Verhandlungen werden auch die Thätigkeiten besprochen, die unter das Verbot, am Sabbate zu bauen, subsumirt werden. Wie weit sich schon die talmudische Mikrologie hierin verirrte, erhellt aus der Distinktion der Kopfbedeckungen: Der Gebrauch gewisser Kopfbedeckungen soll am Sabbat vermieden werden, weil man eine Art von Bedachung vollzieht, indem man sie auf's Haupt setzt (Sabb. 138 b). Das Mittelalter verfolgte auch in diesem Stücke konsequent die eingeschlagene Bahn. Dadurch gelang es der

jüdiſchen Geſetzgebung eine Demonſtration gegen die chriſtliche Geſetzgebung auszuführen. Letztere zwang nämlich die Juden, ſich auch durch ihre Kleidung von den Chriſten zu unterſcheiden. Der Kopfbedeckung der Juden ſchenkten chriſtliche Obrigkeiten, weltliche ſowol als geiſtliche, ihre beſondere Aufmerkſamkeit. Der gehürmte oder ſpitze Hut (pileus cornutus) auf dem Haupte des Juden war ihnen ein unentbehrlicher Faktor der Wohlfahrt und des Seelenheils ihrer chriſtlichen Unterthanen. So wurde der Judenhut ein weſentlicher Beſtandtheil deutſcher Geſetze (Stobbe, die Juden in Deutſchland S. 65. 175. 273. 274) und Stefan Verböcy führte denſelben in die ungariſche Legislatur ein. Die jüdiſche Geſetzgebung beſchäftigte ſich aber im dreizehnten Jahrhundert ebenfalls mit den geſpitzten Hüten der Juden (כובעים של יהודים המחודדים), was bisher unbeachtet blieb: die Rabbinen warnten, am Sabbate geſpitzte Hüte zu tragen. Sie thaten dies nicht, um ihren geiſtlichen und weltlichen Herrſchaften einen Poſſen zu ſpielen, ſondern aus treuherziger Ehrerbietung gegen den Talmud und die aus demſelben deducirten Beſtimmungen. Ihr Wortführer in der vorliegenden Frage iſt ein Wiener, Iſaak b. Moſe, Rabbiner in Würzburg (Or Sarua II, 34 b, No. 10), woraus erhellt, daß die Juden ſchon in der erſten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts ſpitzige Hüte tragen mußten. Die Wiener Synode von 1267 hat nur den beſtehenden Uſus ſanktionirt. R. Iſaak ſpricht bei dieſer Gelegenheit auch von der Mütze aus Wolle oder Filz, welche er mit dem mittellateiniſchen Almucium (אלמוצא) bezeichnet (Or Sar. a. a. O.).

Im vorigen Jahrhundert wurde die Frage der Regenſchirme auf die Tagesordnung geſetzt. Neue Erfindungen verbreiteten ſich in früheren Zeiten nicht ſo raſch, wie in unſern Tagen, wo Dampfſchiffe, Schienenwege und Journale ihrer Verbreitung ſo erfolgreichen Vorſchub leiſten. Es kann daher nicht auffallen,

daß zusammenlegbare Regenschirme, die in Italien seit 1670 gebraucht wurden, in andern Ländern erst im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts in Aufnahme kamen. In ihrer Heimat provozirten die Regenschirme keine theologische Diskussion. Die italienischen Juden bedienten sich derselben an Sabbaten wie an Werktagen. R. David Pardo in Amsterdam (Michtam le David No. 8) und R. Ezechiel Landau in Prag fanden den Gebrauch derselben am Sabbate unzulässig und letzterer warnte seine Zuhörer nicht ohne Erfolg vor dieser Sabbatentweihung. Ebenso prohibitiv lautete der Bescheid, welchen er 1783 nach London ertheilte (Noda Bihuda II, 1, 30). Gegen Pardo vertheidigte R. Pinchas Anav in Ferrara die einheimische Ombrella (Birkhe Jos. O. Chajj. 315, 2), und gegen Landau trat R. Moses Sofer 1813 in die Schranken, nachdem der Gebrauch des Parasols nicht mehr als Neuerung erschien (Chat. Sofer Or. Chajj. No. 72).

Wie die Analogien der Ueberdachung, so beschäftigten auch die der Scheidewände frühzeitig die Kasuistik (Tosf. Sabb. 125 b Schlagw. הכל). Aus den hierüber gepflogenen Verhandlungen schöpfen gesetzeskundige Kreise bis auf den heutigen Tag die Lehre, am Sabbat keine spanische Wand aufzustellen (Chat. Sofer Or. Chajj. No. 73). Zu Gunsten der Sittsamkeit wurden aber von jeher Abweichungen von der Regel gestattet (Erub. 94 a). Darauf gründet sich, wie R. Eliezer b. Joël ha Levi erklärt, der Gebrauch, am Sabbate vor der Predigt zwischen den Männern und Frauen Vorhänge aufzuhängen (Mard. Sabb. 311, Mahril. ed. Sabioneta 38 a. Ture Zahab Or. Chajj. 315, 1). R. Eliezer war Mitglied der Mainzer Synode von 1223, und gehörte zu den angesehensten Autoritäten der Rheingegend. Ihm und seinen schriftgelehrten Zeitgenossen genügte für Tage, an denen gepredigt wurde, die angeführte Vorrichtung, wobei ihnen das Beispiel der einstmaligen Synagogen von Pumbadita und Machusa vorgeschwebt haben mag. An

Tagen, an denen nicht gepredigt wurde, machte der schwächere Synagogenbesuch jede Vorkehrung entbehrlich. An stabile Scheidewände zwischen Männern und Frauen scheint in den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhundert noch Niemand gedacht zu haben. Ihre Errichtung ist ein Werk des zwischen 1230 und 1280 liegenden halben Jahrhunderts. Um letztere Zeit wird vorausgesetzt, daß Männer und Frauen gesonderte Lokalitäten in den Synagogen einnehmen. Die hieranf bezügliche Notiz ist in den Vorschriften über den Ritus des Versöhnungstages niedergelegt.

In Deutschland war es nämlich Sitte der Frommen geworden, nach dem vorabendlichen Gottesdienste des Versöhnungstages in der Synagoge zu bleiben, und daselbst zu übernachten was in vielen Synagogen Polens und Ungarns bis auf den heutigen Tag zu geschehen pflegt. Ursprünglich hatte die Sitte, keinen kultuellen Zweck, man wollte bloß die zahlreich angezündeten Kerzen überwachen, und die Synagoge vor Feuerschaden bewahren. Ein Theil der Nacht wurde mit der Rezitirung des Psalters ausgefüllt, worauf sich ein Theil der Andächtigen zur Ruhe begab. Später erklärte man die Sitte für eine Nachahmung des Jerusalemischen Kultus: Die vornehmen Bürger Jerusalem's gönnten sich in der Nacht des Versöhnungstages keine Ruhe, um durch ihr Geräusch auch den Hohenpriester wach zu erhalten. In den Gemeinden der talmudischen Zeit wurde diese Nacht ebenfalls durchwacht, es wurden aber Klagen laut, zu denen die Vigilien in katholischen Ländern auch in unserer Zeit Veranlassung geben. (Joma 19 b). Unter denjenigen, die sich einige Stunden Schlafes gönnten, gab es auch solche, denen es nicht unbekannt war, daß sich dies mit der Heiligkeit des Ortes nicht vertrage. Manche beruhigten sich jedoch mit den Ausnahmen, welche schon der Talmud zuläßt. Andere legten sich an einem Orte nieder, der ihnen einen mindern Grad von Heiligkeit

zu besitzen schien: an der äußersten Westseite der Synagoge, welche die Andächtigen, auch während des Gottesdienstes nicht zu besetzen pflegten, oder in der Frauenabtheilung nachdem dieselbe von den Frauen geräumt worden war. Eine dieser Stellen wählte, wie R. Meïr ha Kohen aus Narbonne berichtet, sein Lehrer R. Meïr b. Baruch aus Rothenburg in Baiern (Hagg. Maim. Scheb. Aßor. gegen Ende, Anfangsw. בכ Mard. Joma Nr. 725. Tur. Or. Chajj. 619. Maharil ed. Sab. 60 a) die größte rabbinische Autorität der deutschen Juden im Mittelalter (gest. 27. Apr. 1293).

In dieser Notiz wird die Frauenabtheilung Synagoge der Frauen genannt. Wenn nun R. Meïr dieser Synagoge einen geringern Grad von Heiligkeit zuspricht, als der der Männer, so thut er dies wol nur deshalb, weil ihm die Räumlichkeitsverhältnisse des Jerusalemischen Tempels vorschweben, und er unbeachtet läßt, das denselben die levitischen Reinigkeitsgesetze zu Grunde liegen, die auf Synagogen keine Anwendung finden. Eine direkte Zurücksetzung brachte der Ritus des Versöhnungstages den Frauen erst in späterer Zeit. — Deutsche Fromme waren nämlich auf den Gedanken gekommen, den Versöhnungstag stehend zuzubringen, um den Engeln zu gleichen. Die Sitte fand auch in Polen Eingang. Selbst Frauen zeigten sich geneigt, derselben zu folgen. Dagegen erhoben aber die Schriftgelehrten entschiedene Einsprache. Die Engel, sagten sie, sind, wie uns der Midrasch belehrt, ohne Ausnahme männlichen Geschlechts. Weiber dürfen sich daher nicht anmaßen, ihnen gleichen zu wollen. Aus demselben Grunde kömmt es nicht ihnen, sondern nur den Männern zu, am Versöhnungstage, wie die Engel, in weißen Gewändern zu erscheinen (Tur Or. Chajj. 619. Mag. Abr. 610, 5, 619, 10. Ilk. Spr. 959). Da es von jeher eine Forderung nationaler Eleganz war, sich in glänzend weiße Gewänder aus Wolle oder Linnen zu kleiden

(Pred. 9, 8 Weiß, Kostümk. S. 325) und auf die weiße Farbe auch beim priesterlichen Ornate ein hohes Gewicht gelegt wurde (3 M. 16, 4, 32. Joma. 3, 6 S. Bähr, Symbolik 1, 338, 339); so ist es natürlich, daß man auch die Engel mit weißen Byssusgewändern kleidete (Ez. 9. 3. 11. 10. 2. 7. Dan. 12. 6. 7. 10. 5.). „Er gleicht einem Engel des Herrn der Heerschaaren! So pries man einen auch körperlich kräftigen Schriftgelehrten von blühender Gesichtsfarbe R. Jehuda b. Ilaj, (Nedar. 49 b), der am Rüsttage des Sabbates, nachdem er ein warmes Bad genommen hatte, in weiße Linnen gehüllt vor seinen Zuhörern saß. (Sabb. 25 b). Die Sitte an Sabbaten und Festtagen weiße Kleider anzulegen, erhielt sich bei einzelnen Frommen lange Zeit auch in Europäischen Landen. R. Meïr Eisenstadt erklärte zwar dieselbe in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts für eine anmaßliche Affektation (Gutachten 2, 152); in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts übernahmen es jedoch die Chaßidäer, sie wieder einzuführen. Ihre Häupter erscheinen auch gegenwärtig an Sabbaten und Festtagen in weißseidenen Talaren. In weiten Kreisen erhielt sich bis auf unsere Zeit die Sitte der Frauen am Versöhnungstage, wie nicht minder an den beiden Neujahrstagen weißgekleidet in der Synagoge zu erscheinen, während die Männer in gebildeteren Gemeinden die weißen Anzüge gegen schwarze vertauschten. Diese Neuerung mißfällt besonders denjenigen Orthodoxen, die auch auf die Gesinnung, auf die Prinzipien Rücksicht zu nehmen verstehen. „Die Reformer, so lautet ihre Klage, tragen mit ihrer Kleiderordnung ihren Unglauben zur Schau. Führt man ihnen zu Gemüte, daß nach dem Magen Abraham sich nur Männer engelgleich kleiden dürfen, sind sie vermessen genug, sich mit Zitaten aus profanen Dichtern zu rechtfertigen, in denen gerade Frauen als Engel gepriesen werden!“ — In Wahrheit hat indeß das von den Dichtern gepriesene Geschlecht auch in der talmudischen Angelologie einen

zu beſitz
welche
nicht
nachd
dieſe
der
B
h

ehrenvollen Platz erhalten: von den beiden Cherubim des S
monischen Tempels hat nach dem Talmud der eine einen Knal
der andere ein Mädchen dargestellt (Sukka 5 b, Joma 54
Die Cherubim, symbolisirt Don Isaak Abrabanel, welche
Flügel gegen den Ort ausbreiteten, da die Lade stand, so
der Jugend beiderlei Geschlechtes ein ermunterndes Vorbild
edlen Aufschwunges sein, zu welchem sie sich mit Hilfe der Th
erheben kann und soll (1 Kön. 8, 7).

Miscellen

von J. L.

Die aramäisch redenden Juden am Urmia-See haben
Aufmerksamkeit seit einigen Jahren auf sich gelenkt. Zum erst
Male sind durch Löwy einige Texte ihres Dialectes publicirt
worden. Socin hat dann in seinem 1882 erschienenen schön
Werke „die neuaramäischen Dialekte von U
mia bis Mosul" einige Textstücke des neuaramäischen Di
lectes der Juden publicirt. Aus diesen Texten geht zur Geni
hervor, daß wir es mit einem neuaramäischen Dialekte zu th
haben, der mit dem altjüdischen Aramäischen keinen näher
Zusammenhang hat, als der jüdisch-deutsche Jargon mit derse
Sprache oder dem biblisch Hebräischen. Was an altem Spra

e vorkommt ist dem jüdisch-neuaramäischen Dialekte ebenso gonartig beigemengt, wie die hebräischen und talmudischen rter dem jüdisch-deutschen Dialekte. 1883 hat R. Duval es dialectes néo-araméens de Salamas) neu-mäische Texte mit Uebersetzung publicirt und theilt unter der berschrift lishanat houdai desalmas zwei Märchen (masiyot) Dialekte der Juden von Salamas mit. Er giebt 54 Seiten autographirten Text, und da es von Interesse ist, einerseits sehen, welche hebräischen und talmudischen Wörter in jenem lekte leben, anderseits wie die sorgfältig reproducirte Aus-rache jener Juden das Hebräische wiedergiebt, so sei hier eine ihe solcher Wörter mitgetheilt. Man wird bemerken, daß die sprache bemerkenswerthe Feinheiten hat und daß die aufgezähl-Wörter meist auch im Jüdischdeutschen gebraucht werden.

אפילו afilou 124_{12}. אשת חיל eshet hail 99_{12}. בני אדם ne-adam (Sinq.) 95_{13} 101_{21} 125_2 129_{20} 140_9. ביה עולמו olamef 120_{15} (ת geht häufig in ו über). גיהנם gehennam 97_{18} 131_{16}. דעת da'at 94_{12}. זקן zaqen $100_{12.16}$. חכמי hame 143_{15}. חכמה hohma 94_9 95_1 97_{16}. טליתא talit $141_{8\ 16}$ 2_1. כתובה katouba 143_{15}. כמה וכמה kämma vehamma $_{17}$ 111_8 119_{17} 129_7 kämma kämma $100_{6.18}$. מזל mazal ימחה שמך mahe shemmah 105_{19}. מחשבה mahsava 96_{13}. $_{13}$. מעשה mase Ueberschrift und 104_{13}. $113_{3.21}$. $114_{3.5}$. $_{20}$. מצות meswae 118_{12}. משפחה mishpaha 101_{19}. מחר לך ntarlah 92_5. נס ness 126_5. מעוברת me ouberret 93_9. עניין yan 97_{11}. 99_{17}. anyane 96_{17} צדקות sadage 118_{12}. קמצן 5_7 und sonst zehnmal. קמצנותא qamsanoule 107_{10}. קצור הדברים qissour hadavarim 28 mal רבונו של עולם rabbonou shel-m 92_{19} 93_6 97_{10}. ראיה raya $140_{7.12.18}$. shalom 131_4 und hem shalom.

hashshem 106_7.

השם יתברך } 98_{21} $106_{4.14}$ 120_{20} 126_{5}
hashshem etbarah } 130_{21} 143_{21}.

ברוך השם
barouh-hashshem $98_{18.20}$ $100_{8.19}$ 106_{4}.

יעזר השם,
yazour hassem 120_{7}.

למען השם
laman hashshem (bis) 134_{8}.

רחום השם
rahoum hashshem 141_{14}.

תם ונשלם etwas ungenau: tam veshalom 104_{15}.

Endlich noch folgende Sätze:
hahmenou zal merou: batlou köl midde me-olam, lo b
midda ganeget midda $130_{5.6}$ ein Satz, für den auf S
8 b verwiesen wird. Bar minnan ba'avonot harabbim
und ken yihi rason ammen veammen 144_{1}.

Zwei Notizen.

I Ein dunkler Vers im Segen Bileams.

Der V. Numeri 24, 7. יזל מים מדליו wird in allen 3
Versionen, Septuaginta, Targum Peschitto, vollständig abwe
vom Texte übersetzt. Das sogenannte Targum Onkelos
den angeführten V. folgendermaßen wieder: לבא דיתרבא
מבנוהי וישלוט בעממין סגיאין. Stände diese Interpretation
zelt, so könnte sie als die Auflösung der Tropen ang
werden, wie es dieses Targum öfter bei poetischen Wend

bt. Man könnte sie mit der Uebersetzung dieses V. im T. Jo-
than und im Fragmennte-Targum gleichstellen, welche paraph-
isch lautet: קום מלכיהון לבניהון ופרוקיהון מנהון . . ובניהון ישלטון
בעמ. Allein da die syrische Version, welche nie von der nakten
ortlichkeit abgeht, den ersten Theil dieses V. dem Targum sehr
lich interpretirt, so regt es schon ein kritisches Bedenken ein.
sch. interpretirt: נפוק גברא מן בנוהי. Dazu kommt noch
Uebersetzung der LXX, welche ihn beinah Wort für Wort
reinstimmend mit Targum wiedergebe. *ἐξελεύσεται ἄνθρωπος
τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν.* Dieser
bereinstimmung in der Abweichung vom Texte muß demnach
as Tieferes zu Grunde liegen.

Zunächst drängt sich auf, daß alle drei Versionen das Wort
nicht als von נזל „fließen", ableiten, sondern von אזל
ehen". Daher נפוק, *ἐξελεύσεται* und יסגי von סגי, (was
ldäisch ebenfalls „gehen" bedeutet). Sie haben das Wort
, von אזל abgeleitetund, als eine Kürzung der Futurform ange-
n. יֵזֵל = יָזֵל = יֶאֱזַל, wie תֵּחַד statt תֶּאֱחַד. Dann ist aber
Richtigkeit der L.A. מדליו erschüttert; wenn das Verbum nicht
eßen" bedeutet, ist auch kein Eimer von nöthen. Ferner haben
statt במים רבים gelesen בעמים רבים, daher בעממין סגיאין *ἐθνῶν
λλῶν.* Demnach müssen sie auch st. מדליו gelesen haben מרגליו
euphemistisch wiedergegeben: בנוהי — *ἐκ σπέρματος αὐτοῦ.*
glich ist, was sie in ihrem Texte statt וזרעו gelesen haben,
Targum und LXX übereinstimmend es als Verbum inter-
tiren וישלטון, *κυριεύσει.* Sollten sie וְיַעֲצוּר oder וְעֵצֶר gelesen ha-
im Sinne von „herrschen"? Noch ungewisser ist es, was
statt מים (יזל) gelesen haben, da zwei Versionen es durch
ensch" wiedergeben גברא, *ἄνθρωπος* und das Targum das Wort
ומלכא nur hat sublimiren wollen. Sollten sie אדם gelesen
en, das sich noch annähernd mit מים decken könnte? Dann
be dieser nach dem recipirten Texte ziemlich unverständliche V.

nach den Versionen etwa gelautet haben:

יֵצֵא אדם מדליו ועצר בעמים רבים.

Bemerkenswerth ist es, daß auch ein Agadist dieselbe weichende L.A. vor sich gehabt zu haben scheint. Denn dieser wird folgendermaßen agadisch ausgelegt (Synhedrin p. 105 : א (בלעם לומר) לא יהא להם מלך בן מלך (ואמר) יזל מים מדליו לא תהא מלכותן שולט באומות (ואמר) וזרעו במים רבים. Der Si dieser Agada im Zusammenhang ist: Bileam habe einen Fl über Israel aussprechen wollen, aber gegen seine Absicht h sich dieser in seinem Munde in einen Segensspruch verwand Er habe sagen wollen: es werde kein erblicher König Israel herrschen und Israel werde nicht über Völker herrsch und gegen seinen Willen habe er das Gegentheil mit die Verse ausgesprochen. Es will also sagen: Bileam habe zwei in diesem V. verkündet, daß erbliche Könige in Israel auftre und daß es über Völker herrschen werde. Nach dem recipir Texte klänge diese Ausdeutung höchst absurd, sinnig erscheint dagegen, wenn der Agadist wie die Vertenten gelesen ha יאזל אדם (מלך) מדליו ועצר בעמים רבים. Für מדליו in der Be tung „Nachkommen" Genesis 49, 10 ומחוקק מבין רגליו.

II Die Veranlassung zum Verbote des Heiden-Oe

In beiden Talmuden wird auf der einen Seite vor setzt, daß das Verbot des Gebrauches des Heiden-Oels „achtzehn Dingen" gehört, welche zu einer gewisse (die hier unerörtert bleiben soll) von den Schammaiten ein

worden ſeien, gleichzeitig mit dem Verbot von Brod und Wein von Heiden. Von einer andern Seite dagegen ſcheint angenommen zu ſein, daß das Oel-Verbot ſchon früher beſtanden habe. Beim Stichwort שמן, — wird in j. Sabbat 3 d u. Aboda-Sara 41 d die Frage aufgeworfen: מי אסר את השמן, was doch eigentlich auffallend iſt, da dieſes Verbot doch, als zu den 18 gehörig, von den Schammaiten erlaſſen wurde. Ferner behauptet Rab ganz beſtimmt, daß es lange vorher, gar noch von Daniels Zeit her, ſtamme (daſ.) דניאל אסרו (אמר רב[1]) ר' יהודה. Ebenſo b. Aboda Sara 36 b unten f. שמן רב אמר דניאל גזר עליו Mar-Samuel giebt dafür ein rituelles Motiv, das nicht recht klar iſt: וליפתן של בלים אסורין אוסרת, aber auch er muß es nicht zu den 18 gerechnet haben (gegen die Annahme von Toſafot, daſ.). Endlich motivirt R' Chanina (oder R' Joſua b. Lewi) hiſtoriſch: weil wegen Heiden-Oeles einmal auf dem Königsberg ein Gemetzel ſtattgefunden habe, darum iſt es verboten worden (j. a. a. O.) ר' אחא ר' תנחום בר חיא בשם ר' חנינא ואית דאמרי לה בשם ר' יהושע בן לוי שהיו עולין עלין להר המלך והרגין עליו. Auch aus der Aufzählung der 18 Dinge im Regiſter, welches R' Simon b. Jochai überliefert, und welches das allein Richtige iſt, ergiebt ſich, daß Oel nicht dazu gehört hat. Denn es fehlt in der L.A. des Jeruſchalmi. Nur Elieſer b. Nathan zählt es mit auf; dafür fehlt bei ihm die Rubrik גבינה, welche im Jeruſ. dafür deutlich aufgeführt iſt.

Dieſer Widerſpruch muß gelöſt werden; denn andererſeits zählt ſelbſt Mar-Samuel, welcher das Oel-Verbot von den übrigen eximirte, es doch zu den 18 Dingen (j. Sabb. d a. a. O.) [כי] אתא ר' אבון [אמר] ר' יהודה בשם שמואל לא שנו אלא חוץ לייח דבר אבל בתוך ייח אפילו גדול אינו מבטל מפני שעמדו להם

[1]) Entſchieden muß אמר רב nach der Parallele in Babli ergänzt werden. Auch hat Rab ſich gegen das Aufheben dieſes Verbotes ausgeſprochen, weil er es als ein ſehr altes gehalten hat.

בנפשותיהן. התיכון הרי שמן? הרי בחד שמנה עשרה? (Aehnlich Babli Aboda-Sara a. a. O.). תון .. אמר ר' יוחנן בכל יכול לבטל מיה דבר שאפילו יבא אליהו וביה דין אי שומעין ..... ור' יהודה הנשיא היכי כתי למשרי שמן?

Auf die Lösung des Widerspruchs führt die historische Motivirung, daß es allerdings schon früher statuirt war, weil auf den Königsberg deswegen ein Gemetzel stattgefunden hat. שהי עולין עליו להר המלך ומרגין עליו. Es ist auch der einzig haltbare Grund. Denn die Ansicht, daß das Verbot aus Daniels Zeit stammt, ist durchaus unrichtig und die von Mar-Samuel geltend gemachte rituelle Motivirung findet der Talmud selbst unerklärlich. Dagegen ist die, sei es von R' Chanina oder R' Josua b. Levi geltend gemachte Motivirung plausibel. Man kann es sich vorstellen, daß in einem unfruchtbaren Jahr Oel von Heiden angekauft werden sollte — vielleicht für den Tempelbedarf (vgl. eine Parallele dazu j. Schekalim p. 48 d ob. עין סוכר u. גגות צריפין) und bei dieser Gelegenheit mag es zu einem Kampfe gekommen sein, wobei die Judäer unterlegen wären. Der Königsberg lag wahrscheinlich unweit Cäsarea, in einer Gegend, wo Heiden und Samaritaner wohnten (s. Jg. 1882 S. 18 fg.). In Folge dessen mag nun die religöse Behörde das Verbot erlassen haben, überhaupt von Heiden Oel zu gebrauchen. In welcher Zeit dieser Vorfall zu setzen sei, darüber fehlt allerdings jede Andeutung. Aber das Verbot muß schon in Kraft gewesen sein, ehe noch die Schammaiten die 18 Dinge, als Mittel zur Absonderung von den Heiden, durchgesetzt haben. So ist erklärt, daß das Register der 18 Dinge, wie sie R. Simon b. Jochai aufzählt, die Rubrik Oel nicht enthält, oben weil dieses bereits früher verboten gewesen war. Bei dem Beschlusse, Lebensmittel von Heiden zu untersagen, galt Oel als selbstverständlich einbegriffen, und brauchte nicht besonders erwähnt zu werden. Wenn man aber von dem chronologischen Momente absah, und nur das Verbotensein von

heidnischen Lebensmitteln ins Auge faßte, so mußte man Oel gleich Wein, Brod, Salsamente und so weiter in dieselbe Kategorie subsumiren. Daher zählt die Mischna (Aboda Sara II 9) auf אלו דברים של נכרים אסורי ואין איסורן איסור הנאה: הפת והשמן שלהם ושלוקות וכ׳, wozu auch גבינה nach der Ansicht der Mehrheit gehört. Die Täuschung konnte daher leicht entstehen, daß Oel auch zu den Dingen gehört, welche erst von den Schammaiten d. h. daß es gleichzeitig mit den übrigen 18 verboten worden wäre. Daher in j. Sabbat. ואלו הן שגזרו על פיתן של גוים ועל גבינתן ועל שמנן (b. Sabbat 17 b) [1]) באלי אמר אבימי נותאה צירן ושמנן יינן וכנותיהן כלן מי״ח דבר.

Entstand später die Frage, ob die Verordnung der י״ח דבר von einer jüngern Behörde aufgehoben werden dürfe, so verstand es sich von selbst, daß sie sich auf Oel ebenfalls erstreckte, da, wenn auch der Ursprung dieses Verbotes älter war, es stillschweigend unter die 18 rubricirt wurde. Nur Rab war entschieden gegen die Wiedergestattung, weil er, wie gesagt, das Verbot für ein altes angesehen hat.

War nun das Oelverbot, wie sich klar herausstellt, noch vor der schammaitischen Verordnung der 18 erlassen, so ist es nicht auffallend, daß bereits im Beginne des Krieges gegen die Römmer selbst die syrischen Judäer sich nur des Oels bedienten, welches von Judäern gepreßt war. Josephus erzählt nämlich, Johannes von Gischala habe die List angewendet, vorzugeben, daß die judäischen Bewohner von Cäsaräa Philippi ihn gebeten hätten, sie mit erlaubtem Oel zu versorgen, damit sie nicht gezwungen sein sollten, aus Noth sich heidnischen Oels zu bedienen und solcher Gestalt das Gesetz zu übertreten [2]). Ferner

---

[1]) In der Parallelst. Aboda Sara 36 b ist die L.A. אבימי נותאה משמיה דרב, was gewiß falsch ist. Denn Rab hat ausdrücklich das Oelverbot von den 18 eximirt.

[2]) Vita, 13. *Ἔφη γὰρ (Ἰωάννης) Ἰουδαίους, τοὺς τὴν*

erzählt er, derselbe Johannis habe aus Schlauheit ihn ersucht, an die Grenze von Syrien reichliche Ausfuhr von Oel für sämmtliche judäische Bewohner vou Syrien veranstalten zu dürfen, damit sie nicht genöthigt sein sollten, sich solches Oeles zu bedienen, welches nicht von Judäern bereitet war. Und durch diese ihm abgerungene Erlaubniß habe Johannes einen außerordentlichen Gewinn erzielt [1]).

Damit ist der Einwurf beseitigt, welcher meiner Auffassung von der chronologischen Einführung der „18 Dinge" gemacht wurde, und dem ich selbst mich nicht verschließen konnte. Wie konnte, wenn diese Maßregel für die Absonderung von Heiden erst zur Zeit der Revolution von den Terroristen der Schammaitischen Schule durchgesetzt worden sein soll, sie so rasch in Kraft treten, daß die Judäer in Syrien dadurch in Verlegenheit gerathen waren! Nun dieses Eine war schon vorher dem Gebrauche untersagt; die übrigen Lebensmittel dagegen sind erst von dieser terroristischen Synode verboten worden. Wahrscheinlich ist diese Synode vom Oelverbot als von einem Präcedens ausgegangen und hat noch dazu verboten nicht bloß Wein, Brod und Käse, sondern auch Essig (גוד על חמצן), Fischlake (על ציר), Fischgemenge (על מורייסן = muria), Gekochtes, (על כבושין ועל שלוקין), ferner Häringe (על מלוחין), Spleitgraupe (חלקה = halica), und Gerstengraupe (טיסני = ptisana).

Graetz.

Φιλίππου Καισάρειαν κατοικοῦντας, πεπομφέναι πρὸς αὐτὸν παρακαλοῦντας, ἐπειδὴ οὐκ ἔχουσιν ἔλαιον, ᾧ χρήσονται καθαρὸν, ποιησάμενον πρόνοιαν εὐπορίαν αὐτοῖς τούτου παρασχεῖν, μὴ δὶ ἀνάγκην Ἑλληνικῷ χρώμενοι τά νόμιμα παραβαίνωσιν.

[1]) J. Kr. II. 21, 12. *Ὡς ἄρα φυλάττοιντο πᾶντες οἱ κατὰ τὴν Συρίαν Ἰουδαῖοι ἐλαίῳ χρήσθαι, μὴ δὶ ὁμοφύλων ἐγκεχειρισμένῳ, πεμπειν αὐτοῖς ἐπὶ τὴν μεθορίαν ἐξῃτησατο (Ἰωάννης).*

Einfluß der christlichen Allegoristik auf die jüdische Bibelexegese.

— Ergänzung zu einer Berichtigung. —

In der Einleitung zu seiner Ausgabe von „Simon b. Josef's Sendschreiben an Menachem b. Salomo" (Sonderabdruck aus der Jubelschrift zum 90. Geburtstage des Dr. L. Zunz, p. IV. Anm. 17) läßt D. Kaufmann dem Capitel über allegorisirende Exegese in meiner Schrift „Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar" eine Berichtigung zu Theil werden, wonach Ibn Esra in der Aufzählung der exegetischen Methoden in der bezeichneten Einleitung bei der Erwähnung der allegorischen Methode nur die der Christen gemeint haben kann, wie das aus der anderen von Friedländer (und vorher in Weiß' Beth-Hammidrasch) veröffentlichten Recension deutlich zu ersehen sei. Ich kann diese Berichtigung um so eher mit gutem Herzen und ohne Rückhalt annehmen, als ich sie schon vor einigen Jahren selbst gegeben habe, in meiner Schrift „Abraham Ibn Esra als Grammatiker", S. 23, Anm. 100, wo es unter Anderem heißt: „Das wichtigste Ergebniß der Vergleichung beider Einleitungen ist die Wahrnehmung, daß unter dem dritten Wege, der in der andern Einleitung der erste ist, die allegorisirende Exegese der Christen zu verstehen sei". — Aber lange vor Ibn Esra hat ein jüdischer Bibelforscher die Allegorese der christlichen Schrifterklärer verdammt, was ich bei dieser Gelegenheit als Ergänzung zu Kaufmann's Bemerkungen hervorhebe. Jehudi b. Schescheth, der Schüler des Dûnasch b. Labrât, polemisirt in seiner Streitschrift gegen die Vertheidigungsschrift

der Schüler Menachems besonders auch gegen die Auffassung derselben von Psalm 63, Vers 2. Sie hatten in diesem Verse eine bildliche Schilderung des Exils gefunden. Dagegen Jehudi b. Scheschesh (Liber Responsionum ed. Stern, zweite Abtheilung, S. 32, Z. 3 ff.): „Merket doch, ihr Thoren, darauf, daß der Anfang des Psalmes lautet: Psalm Dawid's, als er in der Wüste Jehuda war. Mit dieser Wüste identisch ist das „Land der Dürre", dieses ist also keine bildliche Bezeichnung für das Land der Feinde, wie ihr behauptetet, nach dem Rathe des Esausprossen, welcher in der Schrifterklärung so verfährt wie seine Väter, die klare und bestimmte Gebote als bildlich gemeint erklärten, und in Folge dieser Methode den Genuß des Schweinefleisches und Essen und Trinken am Versöhnungstage erlaubten und als Unreine mit unbeschnittener Vorhaut beten". Dieser Ausfall wird verständlich, wenn wir in Betracht ziehen, daß Jehudi b. Scheschesh in seinen bissigen Ausfällen gegen die Schüler Menachems Jehuda b. Dawid als Abkömmling von Edom, Esau, Christen verspottet. Er nennt ihn einmal (a. a. O. S. 18, Z. 24): בן מכר בכורתו בעדשים „Sohn dessen, der seine Erstgeburt um Linsen verkauft". Das bedeutet nicht, daß Jehuda b. Dawids' Vater das Christenthum annahm, wie Pinsker will (Likkûte Kadmonijoth, 2. Theil, p. 160), sondern ist dem Reim zu Liebe gewählte Umschreibung (nach Gen. 25, 33) für בן עשו. Dieses ist wieder dasselbe wie עשו בן an unserer Stelle (Pinsker a. a. O. emendirt sogar das von ihm als בן gelesene בן zu בן). Es ist aus keiner der beiden Stellen ersichtlich, wie nach Pinsker auch Groß (Menachem b. Saruk, S. 29, Anm.) und Derenbourg (Opuscules d' Aboûl Walîd p. X f.) annehmen, daß Jehuda b. Dawids' Vater oder seine Vorfahren Scheinchristen waren; vielmehr ergiebt sich aus der Bezeichnung „Nachkomme Esau's", daß Jehudi b. Scheschesh, begründet oder unbegründet, seinen Gegner Jehuda b. D. für

einen Abkömmling von Chriſten hielt, und da er gegen die Allegoriſirung von Pſalm 63 durch die Schüler Menachems ankämpft, meint er ſarkaſtiſch, hierin ſeien ſie wol Jenem ihrer Genoſſen gefolgt, der die allegoriſtiſche Methode gleichſam geerbt hat, jene Methode, mit der ſeine Väter, die erſten Chriſten, die Geſetze der Thora, ſo namentlich Speiſegeſetze und Beſchneidung beſeitigt haben.

Budapeſt, 31. Auguſt 1884.

W. Bacher.

Miscellen

von M. Steinſchneider.

1. **Abraham** ibn Zarzal, oder Zarzur, ibn al-**Khatib** und die Bekehrungsſchrift des Ariſtoteles. (Nachtrag zu Monatsſchrift v. J. S. 239).—In der H.B. X, 109 glaubte ich, der von Gedalja genannte אבן אל כשר (in ed. Ven. f. 102 b falſch כטוב) ſei Fakhr ed-Din Razi, der von jüdiſchen Ueberſetzern des XIII Jh. ſo genannt wird. Wir wiſſen nun, daß jener ein Zeitgenoſſe des Abraham war, und nach dem Wortlaut des Chajjim ans Briviesca (Letterbode II, 85, H.B. XVII, 62) wäre ibn al-Khatib derjenige, welcher das Buch des Ariſtoteles aus Kairo kommen ließ. Der von Abraham gerühmte Araber iſt wohl

kein anderer als der berühmte Gouverneur von Granada, Lisan eb-Din Muhammed b. Abd Allah (gest. 1374), dessen Biographie bei Casiri II, 71; s. Hagi Khalfah VII, 1135 n. 5094; D'Herbelot: Khatib II, 115 = Lessan S. 191; Wüstenfeld, Geogr. Lit. der Araber, in Zeitschr. für vergleich. Erdkunde 1842 S. 58, Gesch. d. Aerzte S. 153 n. 257, Gayangos, Hist. II, 363; Hammer, Lit. I S. CLXXI n. 291, vgl. n. 292 (Makkari); Leclerc, Hist de la Médecine ar. II, 285, wo S. 287 angegeben wird, daß er in einem medicinischen Werke vom Wein handle, weil man Juden oder Christen in seinem Dienste haben könne; Wüstenfeld, die Geschichtsschreiber der Araber Gött. 1882 (aus Bd. 28 und 29 der Abhandl. der Akademie) S. 186; S. 188 n. 7 über die große Pest 1349 kennt er nicht Josef Müller's Artikel: Ibnu'l-Khatibs Bericht über die Pest, arabisch und deutsch, in Sitzungsberichten der bayr. Akad. v. 6. Juni 1863, II, 1 S. 1—34. Ibn Khaldun's Gesch. d. Berbern, französisch von M. Gukin de Slane, IV, 390 (bei Lecl. p. 287) habe ich nicht nachgeschlagen, die Bulaker Ausgabe des Makkari, deren Th. II nach Wüst. die Geschichte Lisan eb-Din's enthält, kenne ich nicht. Die Stellen der europ. Ausgabe sind im Index S. 858 angegeben.

Ibn al Khatib's Schriften dürften noch unbekannte Beiträge zur Geschichte und Literaturgeschichte der Juden enthalten. Aus dem Reste der Geschichte Granadas (אחאמה) hat Casirei II, 73—120 biographische Artikel excerpirt, aus welchen wir ein Beispiel in der Miscelle Samuel ibn Wakkar geben.

Was Abraham's Beinamen betrift, so heißt er bei Chajjim ורזל, wie in den christlichen Quellen, Abraham Aben Zercer oder Aben Zarzal bei Amador de los Rios II, 232. Gedalja nennt ihn zweimal ורזר, in der Amst. Ausg., welcher andere Ausgg. folgen, das zweite mal ורזר (Druckfehler, N. Brüll errieth die Identität). Aber auch dieser Namen ist nicht ohne

Beleg. Aus einem Artikel der J'hata (Casiri II, 88, woher Leclerc, Histoire de la Médicine arabe II, 251), Muhammed b. Abd el-Aziz, gest. 15 Redscheb 717 (23. Sept. 1317), erfahren wir, daß dieser Lobepigramme auf verschiedene Aerzte der königl. Familie in Granada gedichtet habe, darunter auf den Juden „Phares" (Perez?) b. Abraham, vulgo „Ben Zarzur". Das ist vielleicht der Großvater des obigen Abraham. Der Namen הרר findet sich im Index von Makkari S. 864 nicht.

2. **Samuel** „Aben Hucar", oder ibn Wakkar, war Leibarzt Alfons XI. von Castilien, der 1311 50 regierte, und lebte noch 1331 (S. Cassel, Juden 217, Grätz VII, 335 ff., 341). Im Art. Jüd. Lit. § 22 A. 30 habe ich die Vermuthung ausgesprochen, daß er der Vf. der anonymen „kastilischen Medicin" in arab. Sprache in Cod. Escur. 888 sei (eine Abschrift von Pizzi 1782 in Cod. Brit. Mus. 986, Catal. p. 458). Haller, Bibl. med. I,410, sagt nichts davon, daß der Vf. ein Jude, Leclerc scheint das Werk übersehen zu haben, s. auch Virchow's Archiv Bd. 37 S. 377. In Lisan ed-Din's J'hata (bei Casiri II, 108) wird von Ali b. Jusuf b. Muhamed b. Kamaschat (?), „primipilus" des Königs von Granada, erzählt, daß er abfiel, zum König von Castilien überging, von dessen „administro" Samuel wohl aufgenommen, als christlicher Heerführer lange gegen die Muhamedaner kämpfte, bis er 711 H. (131½) gefangen und umgebracht wurde. Sollte dieser Samuel ibn Wakkar sein? — Casiri (I, 314) giebt an, daß das anonyme Werk zur Jugendzeit Ferdinand's (1295 —) verfaßt sei, allein der Verf. erzählt, mea aetate, also was früher geschehen ist.

3. **Andruzagar**, vielleicht ein persischer Jude, wird von dem arabischen Astrologen al-Khabisi (Alcabitius) und von ibn Esra angeführt (Ztschr. D. M. Ges. Bd. 24 S. 341, 383, Bd. 25 S. 217; Magazin f. d. W. d. J. her. v. Berliner III, 199). „Aphorismi Andruzagar" will der enthauptete Betrüger Alfons

Cicarelli übersetzt haben (Ztschr. D. M. Ges. Bd. 30 S. 148). — Sein weiterer Namen ist zweifelhaft; ich habe Zadi (oder Zad) al Farrukh angenommen. Im Fihrist S. 242 erscheint ואראנפרך ben Piri als Secretär des Haddschadsch unter Khalib b. Jezid (der ebenfalls zum Juden gemacht worden; Hammer, Lit. II, 188 hat den Passus nicht aufgenommen); sein Sohn hieß מרדאנשאה. Flügel II, 107 hat die Lesart ואר אלפרך, die wohl die bessere sein wird; denn S. 315 Z. 21 liest man: כתאב ואר אלפרוך פי תאריב ולדה, im Index S. 224, 225 sind beide Artikel getrennt. Vgl. auch סאלם בן פרוך Index S. 226 nach Var. S. 41 zu S. 353. — Gelegentlich bemerke ich, daß die Lesart Theodorus (Arzt) im Fihrist S. 242 aus Tajabuk (Theodocus) corrumpirt scheint; vgl. H.B. XIII, 134 unten, und deutsch. Archiv f. Gesch. d. Med. I, 444.

Abhandlungen.

Die kriegerische Bewegung in Palästina am Ausgange des zweiten Jahrhunderts.

Hat ein Waffengang der Juden während der Regierung des Kaisers Septimius Severus in Palästina stattgefunden? Diese Frage ist meines Wissens noch nicht kritisch behandelt worden, um als ein sicheres historisches Factum fixirt werden zu können. Mir selbst war die Sache bei Behandlung dieser Zeitepoche nicht ganz klar. Erst eine tiefere Betrachtung der Quellenangaben kann es zum Factum erheben, daß allerdings die Juden in dieser Zeit zu den Waffen gegriffen haben. Daraus lassen sich Consequenzen ziehen. Bestätigt wird dieses Factum nämlich sowohl durch externe Zeugnisse, wie durch Andeutungen in den talmudischen Quellen.

Zunächst referirt Hieronymus in der Ergänzung zu Eusebius' Chronik bei der 244ten Olympiade oder in den ersten Jahren Severs: **Judaicum et Samariticum bellum ortum.** Mit dieser Notiz wußten die Historiker nichts Rechtes anzufangen. Skaliger bemerkt dazu: Historia nobis ignota, obwohl ihm, dem König der geschichtskundigen Philologen, keine

noch so unbedeutende Andeutung in den bezüglichen Quellen entgangen ist. An sich ist auch diese kurze Notiz zweideutig. Will sie sagen, daß ein Krieg zwischen Juden und Samaritanern ausgebrochen sei, oder daß beide sonst feindliche Sekten gemeinschaftlich einen Krig gegen einen gemeinsamen Feind unternommen hätten, wie etwa zur Zeit des großen Krieges gegen die Römer? Durch eine andere Notiz des Abulfarag' in der gekürzten historia dynastiarum wird aber die Thatsache illustrirt und die Zweideutigkeit gehoben. Diese lautet bei der Regierungszeit Severs in der Uebersetzung folgendermaßen: „Der Kaiser Severinus (Severus) regierte 18 Jahre. Im ersten Jahre seiner Regierung erhob sich ein großer Streit zwischen den Juden und Samaritanern, und sie lieferten ein Treffen, wobei auf beiden Seiten Viele umkamen". Abulfarag' oder Barhebräus muß das Factum aus einer ältern Quelle geschöpft haben, da er auch das Chronologische dabei anmerkt, und diese Quelle muß auch Hieronymus vorgelegen haben, vielleicht gar ein untergegangenes Stück von Dio Cassius. Dieses Factum hat Hieronymus kurz als bellum Judaicum et Samariticum notirt. Soll nun davon in den römischen Quellenschriften und im Talmud nichts erwähnt sein? Daß es keinerlei Bezug auf den Versuch hat, zur Zeit R' Meïrs den Wein der Samaritaner jüdischerseits zu verbieten, was Jost herangezogen hat, ist augenscheinlich. Einmal ist die Chronologie dagegen; denn R' Meïr und seine collegialischen Gesetzeslehrer haben Severs Regierung nicht erlebt. Und dann ist in der betreffenden Talmudnotiz nicht einmal angedeutet, daß deßwegen ein Krieg, oder wie Jost es abschwächen wollte, eine Schlägerei ausgebrochen wäre.

Die Quellen sind aber keineswegs stumm darüber. Zunächst wissen wir aus Spartianus, daß die Samaritaner in dieser Zeit in Waffen waren. Sie hatten Partei für Pescenius Niger gegen Septimius Severus ergriffen; daher hat der letztere ihnen nach

iegung seines Gegners das Bürgerrecht entzogen (Spartian, verus 9). Neapolitanis etiam Palaestinensibus jus itatis tulit (sustulit) [1]). Quod pro Nigro diu in armis rant. Es ist kein Zweifel, daß unter den Paläſtinenſern in apolis, d. h. Sichem, die Samaritaner zu verſtehen Von denſelben gilt auch, was Spartianus weiter erzählt, Severus ſpäter den Paläſtinenſern die Strafe erlaſſen hat, e ſie wegen der Anhänglichkeit an Niger verdient hatten 14): Palaestinis poenam remisit, quam ob causam ri meruerant. Offenbar iſt hier zu ergänzen Palaestinis apolitanis.

Steht es auf der einen Seite feſt, daß die Samaritaner eigänger Nigers waren und die Waffen gegen Severus er- n hatten, ſo iſt andrerſeits auch die Thatſache ſicher, daß Juden zu Severus hielten, ſonſt hätte dieſer auch ihnen n aufgelegt. Grund genug hatten ſie dazu, Nigers Geg- u ſein, da dieſer während ſeiner Statthalterſchaft in Syrien eine herzloſe Härte gezeigt hatte. Als ſie um Erleichte- g des unerträglichen Steuerdruckes von ihren Ländereien pe- irten, erwiderte er ihnen höhniſch: er möchte, wenn er es , auch die Luft, die ſie einathmen, mit einer Steuer belegen tian, Niger 7): Idem Palaestinis rogantibus, ut eorum io levaretur, idcirco quod esset gravata, respondit: s terras vestras levari censitione vultis? ego vero etiam vestrum censere vellem. Es findet ſich auch im jeru- ſchen Talmud eine Andeutung, daß die Juden gegen Niger , und daß ſeine Anhänger ihn interpellirt hätten, warum er n Juden verſchone, da ſie doch ſammt und ſonders ſeine Feinde n (vgl. Jg. 1879 S. 3). Auch eine direkte Notiz findet

[1]) Die LA. tulit iſt ſelbſtverſtändlich Unſinn. Spannheim hat daher ig emendirt sustulit. Von dieſer Emendation hat Peter, der ſte Herausgeber der historia Augusta, keinen Gebrauch gemacht.

noch so unbedeutend... begünstigt hat. E
entgangen ist. ... er den Juden erlaubte,
Will sie sage... auch die damit verbundenen
ausgebroche... insofern ihre Religionsgesetze
schaftlich e... (corpus juris Digesta L. 50, Tit.
men hätt... eorum Nr. 3, § 3 ed. Kriegel I p. 9
Römer ?... superstitionem sequantur, Divi S
ten his... Antoninus honores adipisci permis
die ?... necessitates iis imposuerunt, quae superstit
Sev... non laederent. Zweierlei Begünstigungen liegen
v e... die Berechtigung zur Bekleidung von Ehrenämtern
se... Schonung ihrer religiösen Eigenheiten. Man mu
... Erlaubniß zu bedeuten hatte. Hadrian,
... glühenden Haß gegen sie an den Tag legte, hatte si
... nicht dem Tode überliefern konnte, auch degra
... städtisches Amt, das Decurionat, nicht übertr
... Diese entehrende Ausschließung bestand gewiß
... Adoptivnachfolgern, den ersten beiden Antoni
... Commodus. Wenn also Severus sie aufgehoben
... Begünstigung um so mehr als Belohnung für
... gegen ihn beurtheilt werden, als er auch ihre Re
... wissen wollte. Die ihnen ertheilte Ehre de
... sollte diese nicht beeinträchtigen. Wir können de
... Ursache registriren, daß die Juden eben so wie die
... in dem Kampfe zwischen Severus und Nige
... Bewegung angenommen haben. Zu der reli
... gegen einander kam noch eine politische Gegne
... So ist Hironymus' Notiz bestätigt, daß unter Se
... Kampf zwischen Juden und Samaritanern ausgebroche

[1] Eine schlechte L.A. hat dafür Verus, die von den Kritikern all
... ist, da in der Gesetzsammlung öfter zusammen aufgeführt
... et Antoninus, worunter Caracalla zu verstehen ist.

ch Abulfarag's Erzählung ergänzt und beleuchtet,
ier einander Treffen lieferten und auf beiden
: ungekommen ſind. Bei Abulfarag' iſt der chro-
punkt dieſes Factums richtiger als bei Hieronymus no-
, es in Severs erſtem Jahre ſtattgefunden hat, d. h.
nge bis Niger beſiegt war, etwa vom Frühjahr, 93 (nach
tinax' Ermordung) bis Ende, 94, nach Nigers Tod. Alſo
rthalb Jahre dauerte die Fehde zwiſchen Juden und Samari-
rn. — Die Nachricht (Dio 75, 2) von einem „Räuber"
bius, welcher mit einer Reiterſchaar Judäa und Syrien
hzogen, ohne ergriffen werden zu können, und zuletzt Severus
ſeinem Zelte überraſcht hatte, hat mit den Fehden der
den und Samaritaner nichts zu thun. Es war ein Freibeuter
eigene Fauſt.

Scheinbar im Widerſpruche mit dem Reſultat von der
teinahme der Juden für Severus und von ſeiner Gunſt für
ſteht die Nachricht deſſelben Hiſtorikers Spartian, daß dieſer
ſer auf ſeiner Reiſe durch Paläſtina nach Aegypten unter
ern Geſetzen, die er damals erlaſſen, eins das Verbot
ielt, unter ſchwerer Strafe zum Judenthum überzutreten
. 17): In itinere (ad Alexandriam) plurima jura fun-
it (Severus), Judaeos fiere sub gravi poena vetuit. Dieſes
t zeigt doch entſchieden nicht von ſeiner freundlichen Ge-
ung gegen ſie: Man bezieht mit Recht darauf das in der re-
tae sententiae des Juriſten Paulus [1]) Tradirte, welcher ein
genoſſe dieſes Kaiſers war. Nach dieſem Geſetze ſollten Römer,
be ſich oder ihre Sklaven nach jüdiſchem Ritus beſchneiden

[1]) Julii Pauli receptae sententiae ad filium V, 22 § 3—4. Cives Ro-
, qui se judaico ritu vel servos suos circumcidi patiantur, bonis
ptis in insulam perpetuo relegantur, medici capite puniuntur. Ju-
si alienae nationis comparatos servos circumcidorint, aud depora-
aus capite puniuntur.

lassen, mit Einziehung der Güter und ewiger Verbannung
eine Insel, Aerzte gar, welche sich damit befassen, am Le
bestraft werden, und Juden, welche Sklaven, von ande
Nationalität gekauft, beschnitten hatten, sollten deportirt o
gar hingerichtet werden. Diese Ergänzung beleuchtet grell, w
die „schwere Strafe" zu bedeuten hatte, mit welcher Sever
das „Judenwerden" (Judaeos fieri) belegt wissen woll
Güterconfiscation, Deportation und auch der Tod, und zw
sollen sowohl diejenigen römischen Bürger davon getroffen werd
welche vollständig zum Judenthum übertraten, als auch die
nigen, welche dabei Vorschub geleistet hatten.

Man könnte zwar dagegen einwenden, daß in diesem str
gen Gesetze noch nicht Feindseligkeit gegen die Juden läge,
derselbe Kaiser auch den Uebertritt zum Christenthum verbo
haben soll [1]). Man könnte in dieser legislatorischen Strenge
einen Damm erblicken, den Uebertritt von Römern mit ih
Sklaven zum Judenthum und Christenthum zu hemmen. Denn
Christen hatten sich unter den Antoninen außerordentlich verme
Der afrikanische Kirchenvater Tertullian giebt die Zahl
Christen in den drei afrikanisch-römischen Provinzen allein
mehr als 100000 an [2]). Auch jüdische Proselyten waren in di
Zeit zahlreich. Was Dio Cassius berichtet (37, 17), „der Na
Jude erstreckt sich auch auf andere Menschen, welche ihre Ge
befolgen, wenn sie gleich anderen Stammes sind, und so
giebt es auch unter den Römern. Diese, wiewohl öfter beschrä
haben sich außerordentlich vermehrt", ist im Grunde eine B
achtung, die er in seiner Zeit gemacht unter Severus und
drei Kaisern seiner Dynastie. Man könnte also annehmen,
dieser Kaiser mit dem Verbot, sich zum Judenthum oder Chri

[1]) Bei Spartianus als Fortsetzung des Verbotes, Juden zu wer
Idem etiam de Christianis sancit (Severus).

[2]) Tertulian, Apologia c. 5, p. 24.

thum zu bekennen, nur eine innere politiſche Maßregel hat durchführen wollen, um den Abfall von dem römiſchen Cultus, was zugleich einen Abfall vom Römerthum involvirte, zu ſteuern.

Allein einerſeits iſt es höchſt ungewiß, daß Severus den Zutritt zum Chriſtenthum verboten hat. Lactantius, welcher die chriſtenfeindlichen Kaiſer aufzählt, erwähnt dieſen Kaiſer nicht darunter; im Gegentheil bemerkt er, von der Zeit Domitians bis auf Decius von 192 bis 250, alſo mehr als ein halbes Jahrhundert, habe die Kirche ungeſtörten Frieden genoſſen und habe ſich in aller Freiheit im Abendlande und Morgenlande ausbreiten können. Tertullian, der unerbittliche Gegner des Heidenthums, verfaßte unter Severus ſeine Brandſchriften gegen dasſelbe, griff die römiſchen Inſtitutionen mit keckem Freimuth an, lockte Heiden zum Chriſtenthum an, ohne daß ihm ein Haar gekrümmt worden wäre: B. Aubé, welcher eine ausgedehnte Unterſuchung über die Lage der Chriſten unter Severus angeſtellt hat [1]), iſt es nicht gelungen nachzuweiſen, daß eine Chriſtenverfolgung unter dieſem Kaiſer ſtattgefunden, oder daß es allgemein verboten worden wäre, ſich zum Chriſtenthum zu bekennen. Selbſt die chriſtliche Märtyrer-Legende weiß keine Märtyrer in Rom in dieſer Zeit aufzuführen. Die Biſchöfe haben damals ungeſtört Synoden gehalten, um die Oſterfrage mit Erbitterung zu verhandeln. Der Satz „Idem de christianis sancit“ iſt höchſt wahrſcheinlich eine Fälſchung, die in den Text hineingebracht wurde, um Euſebius' vage Behauptung zu beſtätigen, daß auch Severus ein Chriſtenverfolger geweſen wäre. Möglich, daß Euſebius ſelbſt, der Textfälſcher, auch dieſe Fälſchung hineingebracht hat [2]).

---

[1]) Aubé, les Chretiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins 180—249, Chap. III la persecution de Suevè p. 53—236.

[2]) Ein Beweis mehr dafür iſt, daß in den angeführten juriſtiſchen Sentenzen von Paulus das Verbot und die Strafe für Uebertritt zum Chriſtenthume nicht erwähnt iſt. Gefälſcht iſt wohl auch bei Lampricius

Sicher ist daher nur, daß dieser Kaiser verboten hat, jüdische Proselyten zu machen. Aber warum hat er dieses Gesetz gerade während seines Aufenthaltes in Palästina erlassen, wenn es bloß eine inner-politische Maßregel gewesen wäre? Die etwaige Schädlichkeit der jüdischen Propaganda hätte er weit eher in Rom als in Palästina wahrnehmen können.

Indessen man braucht sich nicht auf Conjekturen einzulassen, daß Severus eine feindselige Haltung gegen die Juden angenommen hat, sie ist dndurch bezeugt, daß er sie kriegerisch hat bekämpfen müssen. Derselbe Historiker Spartian erzählt ausdrücklich, daß in Rom ein Triumph über die Juden zugleich mit dem Triumph über die Parther dekretirt wurde. Ein Triumph setzt ohne Weiteres einen Sieg voraus und dieser wieder eine vorangegangene kriegerische Bewegung. Die Juden in Palästina müssen also die Waffen gegen Severus erhoben haben, und diese Erhebung muß mehr als ein Putsch oder eine kleine Revolte gewesen sein, da über dergleichen doch nicht triumphirt zu werden pflegte. — Spartians Worte geben diese Reihe von Thatsachen deutlich an die Hand, so knapp und unpragmatisch sie auch gehalten sind. Er berichtet: Als Severus als Sieger nach Syrien zurückkehrte und die Väter (Senat) ihm den parthischen Triumph zuerkannten, wies er ihn deswegen ab, weil er wegen Gliederleiden (Podagra) nicht hätte auf dem Triumphwagen stehen können, er gestattete indeß, daß sein Sohn (Bassianus, Caracalla) diese Auszeichnung erhalte. Für diesen hat der Senat einen jüdischen Triumph dekretirt, weil auch in Syrien der Krieg von Severus glücklich geführt worden war [1]). Also

(Alex. Severus 22) hinter dem Passus: Judaeis privilegia reservavit, der Zusatz: Christianos esse passus est.

[1]) Spartian Severus 16: Jnde (a Parthia) in Syriam rediit victor, et Parthicum deferentibus sibi patribus triumphum, idcirco recusavit, quod consistere in curru affectus articulari morbo non posset, filio sane concessit, ut triumpharet, cui senatus Judaicum triumphum decre-

der Senat hat einen doppelten Triumph für den Sieger dekretirt, den parthischen und jüdäischen, weil Severus ebenso die Juden in Syrien besiegt hatte, wie die Parther. Orientiren wir uns in der Zeit.

Severs' parthischer Krieg begann 197. Im Herbste dieses Jahres gelangte Severus nach Parthien und im Winter 198 nahm er Ktesiphon ein und erhielt den Namen Parthicus. In diesem Jahre zwischen Juni und October nahm er seinen Sohn Bassianus zum Mitregenten (Augustus) an. 199 war der parthische Krieg zu Ende. Aber Severus brachte noch einige Zeit in Mesopotamien zu, und die hartnäckig vertheidigte Festung Hatra zu belagern, von der er unverrichteter Sache abziehen mußte. Nach Rom kehrte er Herbst 202 zurück (nach den Münz-Inschriften), nachdem er einige Zeit in Palästina und in Alexandrien zugebracht hatte. Entweder im Anfang des genannten Jahres oder 201 war er in Palästina. Er hatte damals den Aufstand der Juden besiegt, wofür der Senat eben den triumphus judaicus angeboten hat. Die Juden mögen gleichzeitig mit den Parthern gegen ihn kriegerisch aufgetreten sein, in der Hoffnung, daß diese der römischen Herrschaft in Syrien ein Ende machen würden, wie sie auch im Beginne der Regierung Mark Aurels im Vertrauen auf die Parther einen Aufstand gemacht hatten. Da nun diese von Severus besiegt wurden, so wurden wohl die jüdischen Schaaren, auf sich allein angewiesen, bald zersprengt. Nach ihrer Niederwerfung hat gewiß Severus während seines Aufenthaltes in Palästina jenes Gesetz gegen Uebertritt zum Judenthume erlassen. Er scheint aber noch andere feindliche Gesetze gegen sie promulgirt zu haben, denn der Ausdruck Spartians: In itinere Palaestinis plurima jura fundavit kann sich nur auf Juden beziehen. Auch die Nachricht hängt

verat, idcirco quod et in Syria res bene gestae fuerant a Severo.

Sicher ist daher nur, daß h
Proselyten zu machen. Wi
während seines Aufen
bloß eine inner-politis
Schädlichkeit der jü
Rom als in Paläst

Indessen ma
daß Severus ei
nommen hat,
bekämpfen m
drücklich, do
zugleich m
Ein Tri
wieder
in Pa
haben
kleir
um
vo
ti
e

Palästinensern
hatte, die er ihnen
die Feinde der Judäer
ihn bei dem Kampf
— Der Aufstand der
hat demnach zwischen 198—200 statt-

talmudischen Quellen von dieser kriegerischen
keine Andeutung vorliegen? Doch, eine
halb sagenhafte Tradition wird mitgetheilt, die
gestellt werden muß. Es wird nämlich erzählt, daß
Gesetzlehrer, R' Eleasar, Sohn des Simon ben Jo-
und R' Ismael, Sohn des R' Josë, von der rö-
Behörde den Auftrag oder die Weisung erhalten hatten, Re-
ligionsgenossen aufzusuchen und sie zur Strafe zu überliefern.
In der Quelle läßt sich leicht das Historische vom Sagenhaften
scheiden, der Kern der Erzählung hat nämlich in Babylonien
eine Umbildung erhalten. Die Tradition dieses Kernes im
hebräischen Style klingt durchaus glaubwürdig: (Baba mezia 83ab)
שלח ליה ר' יהושע בן קרחה (לר' אלעזר בן שמעון) חוסן בן יין עד מה
אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה? שלח ליה קוצים אני מכלה מן הכרם
שלח ליה: יבא בעל הכרם ויכלה את קוצי . . . Also historisch ist es,
daß R' Eleaser Juden der römischen Behörden zur Strafe überlie-
fert, und daß er deßwegen von R' Josua b. Karcha herb ge-
tadelt wurde. Er nannte diese Ausgelieferten „Dornen", d h.
Unwürdige. Der im b. Talmud hebräisch gegebene, also ur-
sprünglich gehaltene Schluß, welcher auch im jerusalemischen
Talmud vorkommt (w. u. Note) hat in einem ältern aus Pa-
lästina stammenden Agadawerke einen Anfang, welcher deutlich
angiebt, daß ein Gesetzlehrer direkt von der römischen Behörde
zum Häscher oder Angeber gegen seine Religionsgenossen
ernannt worden war. (Pesikta X, Beschalach ed. Buber p. 91 b

ר' אלעזר בר' שמעון איתמני ארכוליפורין (קטול בני אנשא ה
חיבין – חזיין – קטולין) והוה ר' יהושע (leg. שמעון) כן קרחה ק
בר חמרא . . . א"ל לאו קצים כסוחים כסחתי . Das gewiß
sche Wort ארכוליפרין, wie es Aruch gelesen, ist vielfach ver-
eben ארכן ליפון, auch ארכולפילון, dann לפילון ארבו und gar
ארטל ליפ (vgl. Commentar Buber das.). Es ist noch nicht ge-
lungen, das ihm ansprechende griechische Wort zu eruiren. *ἀρχολίπαρες*, wie Buxtorf transkribirt hat, im Sinne von Häscher, ist nicht griechisch; *ἀρχιλήπτηρ* (Levy W. B.) nähert sich mehr, findet sich aber ebenso wenig im griechischen; es hätte dann auch *συλλήπτηρ* lauten müssen. Indessen, so viel steht fest, daß dieser Gesetzeslehrer nicht ernannt worden sein kann, Diebe aufzusuchen (was im babylonischen Talmud daraus geworden ist, da das griechische Wort den Babyloniern unverständlich war; auch der Sammler der Pesikta hat es nicht recht verstanden, indem er es zu erklären sucht קטול בני אנשא mit der Entschuldigung: דהוו חייבין קטולין, solche, welche den Tod verdient haben, hat dieser getödtet oder tödten lassen). Selbst aus der Fassung der vielfach entstellten Relation im babyl. Tal. ergiebt sich, daß es sich dabei unmöglich um Einfangen von Dieben gehandelt hat. ר' אלעזר בר שמעון אשכח להאי פרהגונא דקא תפיס גנבי . . . אתיוהו לרבי אלעזר וקא תפיס גנבי ואזיל. Der Häscher, welcher zuerst damit vom König betraut gewesen sein soll, wird als פרהגונא oder פרהגבנא bezeichnet. Wie wohl dieses persisch klingende Wort ebenso wenig wie das Griechische etymologisch erklärt ist — vielleicht wird Prof. Fleischer die richtige Erklärung finden — so ist doch so viel gewiß, daß es einen hohen, vom König eingesetzten Beamten bedeutet: פרהגונא דמלכא wird ein Solcher immer genannt. Nun, ein solcher wird doch schwerlich dazu ernannt worden sein, gemeine Diebe abzufangen!

Die zweite Relation von R' Ismael b. José, daß auch dieser mit derselben gehäßigen Mission betraut gewesen sei, hat

auch nichts von Dieben, sondern daß er vom König angewiesen worden sei, Juden anzuzeigen. ואף ר' ישמעאל בר יוסי ממא כי האי גונא לידיה פגע ביה אליהו א"ל עד כדי אדה מוסד עמו של אלהינו לדריגה? אמר ליה מה אעביד? הרמנא דמלכא הוא א"ל אביך ערק לאסיא את ערוק ללודקיא[1].

Die Quintessenz dieser Relation ist, daß diese zwei Gesetzeslehrer sich dazu hergegeben haben, solche, welche den römischen Behörden verdächtig waren, zu denunciren, und eben deswegen sind sie herb getadelt worden. Diese „Verdächtige" waren im Sinne der Römer Straßenräuber λῃσταί (לסטים, daraus wurde in Babylonien Diebe גנבי), wie sie Aufständische zu bezeichnen pflegten. Es gab also nach dieser Andeutung solche in Palästina und zwar nicht wenige, da zwei zu ihrer Verfolgung ernannt worden sind. Es können aber nur politisch Verdächtige gewesen sein.

Die Zeit ist nicht schwer zu ermitteln. Die Gesetzeslehrer,

---

[1]) Gekürzt kommt diese Relation auch in der citirten St. Pesikta und j. Maaserot 50 vor, aber da lautet der Eingang nicht R' Ismael b. José, sondern R' Eleasar b. Simon. ר' אלעזר בן שמעון אזל לגבי ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא חמוי . . . . . והוה ר' יהושע בן קרחה צווח ליה חלא בר חמרא א"ל למה את צווח לי כן? א"ל עד דערקית ואזלת לך ללודקיא . . . . . הוה לך לברוח לסוף העולם וכו' Es ist zweifelhaft, ob R' Simon b. José b. Lakonja Schwiegervater des Simon b. Eleasar oder des Ismael b. José war (vgl. Heilperin סדר הדורות). Allein, da hier die Anspielung auf לודקיא vorkommt, so kann die Relation sich nur auf den Letzteren beziehen. Ich habe in meiner Geschichte nachgewiesen, daß die richtige L.A. sein muß: אבוך ערק ללודקיא את ערוק לאסיא; denn nur R' José ist entflohen in Folge einer politischen Unterredung. Wenn nun gesagt wird, „du hättest ebenso auswandern sollen, wie dein Vater, um dich nicht zum Werkzeuge der Verfolgung gebrauchen zu lassen" so kann es sich nur auf R' Ismael beziehen, vgl. noch z. St. Babli Pesachim 86 b. Es wäre also auch aus dieser Relation erwiesen, daß R' Ismael b. José ebenso wie R' Simon b. Eleasar mit der häßlichen Mission betraut worden war. Aber nach dieser Relation fällt das Sagenhafte von Elia weg. Nicht diese mystische Person hat R' Ismaels Handlungsweise gerügt, sondern R' Josua b. Karcha, der auch R' Eleasar b. S. deswegen gerügt hat.

welche sich zur Verfolgung hergaben, waren Zeitgenossen des Mischna-Redakteurs, lebten demnach in dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts. R' Josua b. Karcha, welcher deswegen den Gesetzeslehrern Vorwürfe gemacht, verkehrte noch mit den Jüngern R' Akiba's und zugleich mit den Söhnen dieser Jünger, durfte sich in Folge seines hohen Alters herausnehmen, diese Delatoren „Essig, Sohn von Wein", unwürdige Söhne würdiger Väter, zu nennen. Also die Zeit kann dieselbe sein, in welcher der Aufstand oder der Krieg gegen die Juden unter Severus beendigt war. So würden die zwei bezeugten Thatsachen einander ergänzen. Zu Ende des zweiten oder im Anfang des dritten Jahrhunderts muß eine kriegerische Bewegung der Juden stattgefunden haben, da einerseits von einem „Triumphus judaicus" die Rede ist, und anderseits solche, welche den Römern unangenehm waren, ausgeliefert wurden. Diese Bewegung muß in Palästina vor sich gegangen sein, da die genannten Gesetzeslehrer nur in diesem Lande und zwar in Galiläa gelebt haben. Dadurch ist die Zweideutigkeit in Spartians Darstellung beseitigt: der Senat hat einen jüdischen Triumph beschlossen, weil Severus in Syrien den Krieg glücklich zu Ende geführt. War dieser Krieg in Syrien oder in Judäa? Er kann aber nur in Palästina ausgebrochen sein, und die Bezeichnung res bene gestae in Syria ist ungenau von diesem Historiker oder seiner Quelle (Marius Maximus) gebraucht worden.

Noch eine Bemerkung drängt sich auf. Die zwei Gesetzeslehrer haben sich als Häscher oder Delatoren gegen politisch Verdächtige gebrauchen lassen. Folglich hatten die Tanaiten, sonst die Führer des Volkes, sich diesmal bei dem Aufstande nicht betheiligt. Die Leiter desselben gehörten also diesmal nicht dem Gelehrtenkreise an. Ferner die beiden Gesetzeslehrer, welche die an dem Aufstande Betheiligten der Rache

der Römer überliefert haben, waren Söhne von zwei Gesetzeslehrern, welche den Aufstand unter Mark Aurel begünstigt hatten, R' Simon Ben-Jochaï', welcher direkt gegen die Römer provocirt hatte und deßwegen sich in einer Höhle verborgen halten mußte, und R' José', welcher bei der Verhandlung darüber geschwiegen hatte und deßwegen von Sepphoris nach Laodicea verbannt wurde. Warum sind gerade die Söhne dieser antirömisch gesinnten Tanaiten zu Häschern bestellt worden? Sollten sie nicht deßwegen zu diesem mißlichen Geschäfte gezwungen worden sein, weil sie auf die Probe gestellt werden sollten, ob sie mit den Aufständischen sympathisirten? R' Ismaels Erwiderung spricht dafür: „Warum überlieferst Du das Volk unseres Gottes zum Tode? Was kann ich thun (antwortete er) „es ist der Befehl des Königs" (Kaisers).

Das Resumé dieser Untersuchung würde sich also folgendermaßen zusammenfassen lassen. Unter Severus haben die Juden zweimal eine kriegerische Bewegung in Palästina unternommen, das erste mal im Jahre 193—94 zu Gunsten dieses Kaisers gegen Pescennius Niger, und diese hat sich besonders gegen die Samaritaner gewendet. Deswegen hat sie Severus begünstigt und gegen die Samaritaner feindliche Gesetze erlassen. Mehrere Jahre später 198—200 war eine zweite Bewegung gegen Severus gerichtet, welche niedergeschlagen wurde und den Beschluß eines jüdischen Triumphes veranlaßt hat. In Folge dessen erließ Severus feindselige Gesetze gegen die Juden, und nahm die Samaritaner wieder in Gnaden auf. Die an dem letzten Aufstand Betheiligten wurden verfolgt, und zwei Gesetzeslehrer mußten ihre Hand dazu bieten, diese anzugeben. So kommt auch die Tradition zu ihrem historischen Rechte: als R' Simon b. Gamaliel starb, nahmen die Leiden zu, als Rabbi, sein Sohn, starb, verdoppelten sich die Leiden [1]). Da Rabbi, d. h. der

[1]) Tosefta Sota XV ed. Zuckerm. p. 321, 24 und übergegangen in beide

Patriarch Juda I, zu Severus' Zeit gelebt haben muß, ſo ſind unter den verdoppelten Leiden theils die drückende Ausnahmegeſetze zu verſtehen, welche dieſer Kaiſer gegen die Juden erlaſſen hat, und theils auch die innere Zerfahrenheit durch den kriegeriſchen Aufſtand.

Daß Rabbi ein hohes Alter erreicht und alſo noch unter Severus am Leben war, braucht nicht indirekt bewieſen zu werden.

Der ſtichhaltigſte Beweis dafür iſt, daß Zeitgenoſſen von ihm ausgeſagt haben, er ſei der ſieben Güter gewürdigt worden, welche den wahrhaft Frommen gebühre, darunter auch eines hohen Alters כולם נתקיים ברבי ... נאה לצדיקים ... הנוי והשיבה (vgl. Jg. 1870 S. 34 fg.). Nun war Rabbi höchſt wahrſcheinlich zur Zeit der Hadrianiſchen Verfolgung geboren (um 135); aber ſelbſt wenn er einige Jahre früher zur Welt gekommen ſein ſollte, kann er immer noch im Anfange des dritten Jahrhunderts, d. h. zur Zeit Severus, gelebt haben.

Noch eine talmudiſche Notiz ſcheint ſich auf dieſe kriegeriſche Bewegung der Juden zu beziehen. Es hat ſich gezeigt, das R' Eleaſar b. Simon und Ismael b. Joſé die Hand geboten haben oder haben bieten müſſen, die am Kriege Betheiligten zu verfolgen. Nun wird von einem ihrer Zeitgenoſſen, R' Simon b. Eleaſar ein ſeltſamer Ausſpruch tradirt: „Wenn Jüngere dir rathen, den Tempel zu bauen, höre nicht auf ſie[1]). Was ſoll das bedeuten? Iſt es eine ſolche

---

Talmuden: משמת ר' שמעון בן גמליאל עלו גוכאי ורבו צרות משמת רבי הוכפלו צרות.

[1]) Die richtige L.A. dieſer Sentenz iſt erhalten in Toſefta Aboda Sara I, 19: ר' שמעון בן אלעזר אומר אם יאמרו לך ילדים בנה בית המקדש אל תשמע להן (ואם יאמרו לך זקנים סתור בית המקדש שמע להן). Die L.A. in b. Megilla 31 b und Nedarim 40 a, welche den Rath verallgemeinert, erweiſt ſich eben dadurch als incorrect. אם יאמרו לך ילדים בנה וזקנים סתור, oder gar, wie in der erſten Stelle שמע לזקנים ואל תשמע לילדים ואל תבנה. Warum ſoll der Rath von Jüngern, irgend etwas

Kleinigkeit, den Tempel zu restauriren? Es hat nur einen Sinn, wenn es folgendermaßen interpretirt wird: Wenn Jüngere zu einem Unternehmen rathen, durch dessen Gelingen die Restauration des Tempels realisirt werden könnte, höre nicht darauf, weil dieses zur Zerstörung führen könnte. Die jüdische Jugend war es wohl, welche zum Aufstande gegen die Römer unter Severus gestürmt hat. R' Simon b. Eleasar dagegen hat nachdrücklich davon abgerathen. Die Gesetzeslehrer dieser Zeit hatten keinen Antheil an diesen Aufständen.

Graetz.

---

zu bauen, nicht auch einmal vernünftig sein? Passend ist nur die Sentenz, wenn es sich um einen vereinzelten Bau handelt, und speciell um den erhofften Bau des Tempels. Uebrigens ist die zweite Hälfte der Sentenz vom Rath der Aelteren, den Tempel niederzureißen, wohl auch nicht ursprünglich; denn so etwas ist doch gar nicht denkbar. Sie ist nur hinzugefügt, um das Beispiel von Rehabeam durchzuführen.

Zur Geſchichte der Juden in Spanien,

nach einem franzöſiſchen Werke von Tourtoulon [1]),

deutſch von J. Z.

Unter den „Mudejares", — ſo nannte man in Spanien die Muhammedaner, die ſich inmitten der chriſtlichen Eroberer niedergelaſſen hatten, — bemerkt man keinen Mann, der ſo hervorragend wäre, daß er einen Vergleich mit den Juden aushielte, mit denen wir uns nun beſchäftigen wollen [2]).

Wenn die Juden als Race einer Rehabilitation nötig hätten, ſo müßte ſie heute eine vollſtändige ſein. Niemand kann dieſem Reſultat der Civiliſation mehr Beifall zollen als wir. —

Das XIIte und XIIIte Jahrhundert repräſentirt die glänzendſte Periode der Geſchichte der Juden Spaniens. Es iſt die Zeit, welche die größte Anzahl bedeutender Männer hervorgebracht hat, in welcher ihre Gelehrten eine wohlverdiente Gunſt bei den Königen genießen, wo man ſie als Aerzte, Aſtronomen, Schriftſteller, Philoſophen, Kaufleute und Bankiers den Ländern, in welchen ſie leben, wie der Sache der Civiliſation, bedeutende Dienſte leiſten ſieht.

Die Päpſte wollen vergebens die Beſchlüſſe der Concilien, welche ihnen die Ausübung öffentlicher Aemter unterſagen, in Kraft treten laſſen und verſuchen ſie von den Chriſten zu trennen. Trotz des Vorurteils eines großen Teils des Volkes und der Geiſtlichkeit nehmen die Fürſten und die Städte ſie meiſtens günſtig auf und bieten ihnen oft beſondere Vorteile an.

---

[1]) Tourtoulon, Jaime I. Montpellier 1867, tome II p. 371 ss. — Der mitgetheilte Text von Toutoulon enthält manche Anſichten und Bemerkungen, die wir unverändert wiedergeben, aber durchaus nicht theilen. D. Einſ.

[2]) Es folgt eine Stelle über die Saracenen, die wir weglaſſen.

So werden sie beispielsweise in Castilien von den Fueros einiger Gegenden in denselben Rang wie die Hidalgos [1]) gestellt. In Aragon befreite Jacob I die Juden von Uncastillo, Tahuste und Montclus [2]) für eine kürzere oder längere Zeit von jeglichem Tribut und bewilligt denen von Lerida mehrere wichtige Privilegien, wie dasjenige, nur vom Könige oder dessen Abgesandter gerichtet werden zu können in Betreff vorgeblicher Gotteslästerungen, die in den Schriften der Rabbinen enthalten sein sollen, niemals gezwungen werden zu können, den Platz für ihre Synagogen oder Kirchhöfe zu ändern, nicht verpflichtet zu sein, den christlichen Predigten, die außerhalb der Judenstadt gehalten wurden, beizuwohnen [3]).

Man hat gesagt, nach welcher Quelle wissen wir nicht, daß die Könige Aragoniens den Juden weniger zugethan gewesen seien, als die Castiliens [4]). Jacob trifft dieser Vorwurf nicht, denn in der, während der Regierung dieses Fürsten in Kraft getretenen Gesetzgebung waren alle Beschränkungen, die die Freiheit der Juden in den Staaten Aragoniens trafen, nur solche, wie

---

[1]) Siehe Amador de los Riov. Estudis, sobre los judios de Espanna, ensayo I°, cap. VII. Die Schilderung des Zustandes der Juden in Castilien während des Mittelalters ist von Herrn Amador de los Rios mit einer Unparteilichkeit und einem solchen Talente entworfen worden, daß Schriftsteller verschiedener Nationen und Religionen derselben volle Gerechtigkeit haben wiederfahren lassen.

[2]) Archiv zu Aragonien, Reg. XI fo. 153 und Docum von Jacob I. no. 1346.

[3]) Erlaß vom 9. November 1268, aufbewahrt in den Archiven Aragoniens Docum Jacob I. no. 1955. — S. Col. de documentos ineditos t. VI p. 170.

[4]) Der Verfasser des Buches: »Des Juifs en France. en Italie et en Espagne« hat behauptet (S. 195), daß die Juden Barcelonas vom Handel ausgeschlossen waren. Wir haben vergebens eine Autorität gesucht, auf welche sich diese Behauptung stützen kann. Kapmany leugnet sie vollständig (Memorias sobre la marina, el commercio, y artes de Barcelona, t. III part. 2° proem, § 2).

ſie in Europa an der Tagesordnung waren, während mehrere der Garantien, welche ihnen bewilligt, und der Rechte, die ihnen durch die Verfaſſungen Cataloniens zuerkannt waren, z. B. die „Fueros" Aragoniens oder die „Furs" Valencias, dieſen Ländern eigentümlich waren.

Nicht genug, daß die Maſſe des iſraelitiſchen Volkes ruhig in den Judengaſſen, am häufigſten den eigenen Geſetzen und Beamten [1]) unterworfen, lebte, ſo wachte auch noch der Fürſt darüber, daß ſie weder den Erpreſſungen der königlichen Officiere, noch den Beleidigungen des Volkes ausgeſetzt wurden. Verſchiedene Dokumente bezeugen dieſe hohe Protektion. Wir erwähnen unter anderen der Briefe vom 23. Oktober 1252 [2]) und eines Privilegiums vom 21. Januar 1259 [3]) zu Gunſten der Juden Montpelliers, eines Artikels des Erlaſſes der Amneſtie, welche den Einwohnern derſelben Stadt am 19. Dezember 1258 [4]) aufgezwungen wurde, des Privilegiums, welches den Juden von Lerida bewilligt wurde, von dem wir jetzt ſprechen wollen.

Das Studium der Geſetzgebung der Länder Aragoniens hat uns die Garantien kennen gelehrt, die von den chriſtlichen Tribunalen den Juden und den Muſelmännern geboten wurden, die verpflichtet waren, vor denſelben zu erſcheinen [5]).

---

[1]) Die Beamten der Juden waren nach Blancas (Rerum aragonensium commentarii, ap. Hispania illustrata t. I, p. 783 u. 784) der Dajjan, welcher über alle Dinge richtete und deſſen Ausſprüche durch den Hédin(?!) ausgeführt wurden. Dieſer erkannte in Streitigkeiten, deren Objekt nicht 5 Sols überſtieg, doch konnte der Kläger, wenn er wollte, Sachen dieſer Art direkt vor den Dajjan bringen.

[2]) Siehe: Germain Hist. du comm. de Montpellier; t. I pr. p. 219.

[3]) Archiv v. Arag. Reg. X, fo. 48.

[4]) Siehe: Germain, Hist. de la comm. de Montpellier.

[5]) Die Geſetze der Länder Aragoniens ließen die Juden und die Sarazenen zur Ablegung von Zeugnis zu (Const. de Cat. Band 4, Buch III, tit. VI, no. 1. — Fueros d' Aragon, t. II, lib. II, de Testibus. — Furs de Valencia, libr. IV, rubr. VIII, f. 21 und 51). Darin waren ſie

Es war dem König nicht genug, sich zu bemühen, seine Unterthanen, welche jenen beiden Klassen angehörten, vor Ungerechtigkeiten und Belästigungen zu beschützen, er verstand auch ihre Dienste zu belohnen und den Ausgezeichnetesten unter ihnen die Mittel zu verschaffen, durch die es ihnen möglich war, aus einer Niedrigkeit, zu welcher sie mehr die Sitte, als das Gesetz verdammte, hervorzutreten.

Die Register der Verteilung von Mayorka und Valencia zeigen uns eine große Anzahl von Muselmännern und Juden, die Teil hatten an der königlichen Freigebigkeit. Die Profession der ersteren ist fast nie bezeichnet; sie sind ohne Zweifel fast alle Ackerbauer [1]). Unter den Söhnen Israels finden sich nicht nur Wucherer und Wechsler, sondern auch einfache Handwerker, Schneider, Gerber, Fleischer und besonders „Alfaquis“ [2]) Dolmetscher, welche oft der Person eines Fürsten oder eines vornehmen Herrn beigegeben waren. So nennen die „libros de repartimento“ unter andern den Maestro David Abnadayan [3]), Alfaqui des Infanten Don Ferdinand, den

---

weniger streng, als es gewöhnlich der Brauch in Frankreich war, zu dessen Dolmetscher sich Beaumanoir in folgenden Ausdrücken gemacht hat:

»Chil ne doivent pas êstre oyen temoignage, qui sunt hors de le foy de chrestienté, si come cil qui sunt juys«. Coustumes de Beauvoisis cap. XXXIX, § 63.

[1]) Die Sarazenen waren ausgezeichnete Bogenschützen; einige von ihnen scheinen als solche in den christlichen Heeren beschäftigt worden zu sein zum Beispiel ein gewisser Mahomet, „der Bogenschütze“, dessen Sohn Faraix, einen Anteil von der Verteilung zu Valencia erhielt.

[2]) Man darf »Al-faky«, d. ist ein Mann, der zu schreiben und zu lesen versteht, ein türkischer Sekretair, nicht mit »alfaquir«, mit hammedanischen Geistlichen, den man auch in Spanien, „Alfaqui“ nannte verwechseln. Ersterer hat viel mehr Aehnlichkeit. — »Al-fakkek (alfaquèque), Mann der Wahrheit“, heißen in den Partidas diejenigen welche gewählt werden, um die Gefangenen zurückzukaufen und als Dragoman mit den Ungläubigen zu verkehren.

[3]) Wahrscheinlich אבן אלדיאן; vgl. Hebr. Bibliogr. XX, 108.

Maestro David und den Maestro Salomon, Alfaquis des Königs, Astrug de Bonsenyor, den Hauptsekretär Jacobs für die arabische Sprache, welcher mehrmals in der königlichen Chronik erwähnt ist [1]).

Besonders war die Medizin eine Wissenschaft, in der sich die Söhne Israels auszeichneten. „Der Ruf der jüdischen Aerzte war so groß", sagt ein gelehrter Professor der Schule zu Montpellier, „daß man zu einer gewissen Zeit geglaubt hat, man müsse, um in der Heilkunde Erfahrung zu besitzen, von jüdischer Herkunft sein [2]). Das erklärt, daß alle Fürsten des XIIIten Jahrhunderts trotz der Verbote der Concilien, jüdische Aerzte um sich hatten. Einer der Aerzte Jacobs I hieß „Jucef Abentrevi" [3]). Der König gab ihm durch die Akte vom 13. Januar 1272 eine jährliche Pension von 500 sols de Jaca [4]).

Im Jahre 1225 treffen wir als Steuereinnehmer und Administratoren Bondia, den Schatzmeister Aragoniens, und Ibrahym, Schatzmeister von Saragossa, [5]) im Jahre 1244 Bital Salomon, „bayle" von Barcelona [6]). Aber der Jude, der am Hof Aragoniens das größte und verdienteste Vertrauen genoß, war Jahuda, „bayle" und Generalschatzmeister des Königreiches [7]). „Jahuda war", sagt Zurita", der

[1]) Eine gewisse Anzahl von Juden ist einfach als „Maestro" (magister) bezeichnet; dieses ist wahrscheinlich die Uebersetzung des hebräischen Rabbititels. So gehörte der Meister Samzo zum Hofhalte der Könige; wir wissen nicht, in welcher Eigenschaft. Arch. v. Arag., Docum. Jakobs I, no 834).

[2]) Prunelle: De l'influence de la médicine sur la renaissance des lettres.

[3]) Dieser Name scheint verstümmelt.

[4]) Arch. v. Arag., Reg. XIV, fol. 143.

[5]) Arch. v. Arag., Pareh Jakobs I no 250.

[6]) Ib. ib. no 1120.

[7]) Ximeno Perez de Tarazona war Generalschatzmeister des Königreichs gewesen. Unter diesem Titel figurirt er in verschiedenen Dokumenten; unter anderem auch in den »libro de repartimento de Va-

reichste und mächtigste Jude Aragons; der König beriet oft mit ihm die Angelegenheiten des Staates". „Er hatte", fügt der Verfasser der Annalen hinzu, „alle Gaben des Glückes erlangt, und es fehlte ihm nichts, als in unserem Glauben geboren zu sein". Jahuda hatte sehr viel zum Bau und zur Ausrüstung der Flotte, die vom Admiral Don Pedro Fernandez de Hijar befehligt wurde, beigetragen, ebenso zur Verproviantirung der aragonesischen Armee während des Krieges mit Murcia. Man weiß jetzt, daß die vom den Juden freiwillig hergegebenen oder erzwungenen Summen während der Dauer der ganzen Kreuzzüge die Expeditionen der Christen Spaniens im Oriente wesentlich erleichterten.

Obgleich Jakob verstand, das Verdienst selbst derjenigen, welche die Vorurtheile jener Zeit auf die niedrigste Stufe verwiesen hatte, zu achten und anzuerkennen, war er doch ein zu guter Christ, um nicht zu versuchen, seine verirrten Brüder auf den guten Weg zurückzuführen. So versäumte er zur Bekehrung der Juden und der Muhammedaner kein Mittel, das sich mit seinen Ideen von Toleranz und Milde vereinigen ließ. Die strengste Maßregel war die Verpflichtung des Hörens der christlichen Predigt; doch sahen wir, daß die Gesetze Valenzias nichts von dieser Vorschrift der katalonischen Verfassungen und der „Fueros" Aragoniens erwähnten, und daß besondere Privilegien die Ausführungen in gewissen Städten Cataloniens viel leichter gemacht hatten [1]).

---

lencia". Jahuda hatte ihn in diesem Amte ersetzt, oder war er vielleicht nur der Nachfolger Bondia's repositarius Aragonis, welcher andere Funktion verrichtet zu haben scheint, als der Günstling Ximeno. In einem Briefe ohne Datum, der aber nach der Stelle, welche er in den Registern der Arch. Arag. (Pag. XII, fo. 17) einnimmt, sich auf die letzten Monate des Jahres 1274 oder auf die ersten des Jahres 1275 zu beziehen scheint, giebt der König dem Jahuda den Befehl, ihm Waffen und Kriegsmaschinen zu schicken.

1) Das Privilegium, welches den Juden von Leriba am 9. Nov. 126

In Sachen der religiösen Duldsamkeit war Jacob der würdige Schüler des gelehrten und ehrwürdigen **Ramon de Penyafort**. Streng verdammte der fromme Heilige die Gewaltmaßregeln in betreff der Juden und Sarazenen; er verlangte, daß man sie durch Milde und Ueberzeugung zum wahren Glauben zurückführe. Um mit der Lehre das Beispiel zu verbinden, durchreiste er Spanien und das Ufergebiet Afrikas, den Ungläubigen Gottes Wort predigend. Auf diese Art bewirkte er zahlreiche Bekehrungen. Selbst diejenigen, deren Bekehrung ihm nicht gelang, bewiesen ihm Achtung und Dankbarkeit; war er es doch, der diesen Parias des Mittelalters den Schutz der Gesetze und der Fürsten verschafft hatte [1]).

Die Bekehrer jener Zeit schwankten gewöhnlich zwischen zwei entgegengesetzten Systemen betreffs der Mittel, deren Resultate indes gleich beklagenswert waren: die einen zermalmten mit ihrer Strenge die verhärteten Dissidenten; die anderen versprachen den Neophyten außerordentliche Begünstigungen. Anders in den Staaten Aragoniens. Die bürgerliche Macht, die Allen gegenüber gleich war, überließ den Predigern die Sorge, die Ungläubigen zu überzeugen oder zu rühren und sie zum Christentume durch solche Mittel zu führen, die keinen Argwohn an der Aufrichtigkeit der Bekehrung zuließen.

Um diesen Zweck zu erreichen, verpflichtete Ramon de Penyafort die christlichen Theologen Arabisch und Hebräisch zu lernen. Man verdankt ihm, so wird versichert, die Gründung

---

gegeben wurde, dispensirte sie vom Anhören der Predigten, die außerhalb der Judengasse gehalten wurden, damit sie den Beleidigungen der Menge entzogen würden. Die Mönche, welche in den Synagogen predigen wollten, durften nur von 10 klugen christlichen Männern begleitet sein. (Arch. v. Arag., Docum. Jacobs I, no 1955. — Siehe Col. de documentos ineditos t. VI p. 170).

[1]) Siehe P. Touron: Hommes illustres de l'ordre de Saint Dominique, t. I, saint Raimond de Penyafort. — Basnage, Histoire des Juifs, liv. IX chap. XVII.

von zwei Lehrstühlen des Arabischen, dem einen in Tunis, dem andern in Murcia. San Ramon war auch einer der Beförderer der öffentlichen Zusammenkünfte, in welchen Rabbinen und Mönche über Religion discutirten. Vorzugsweise wählte man für diese Art der Kämpfer als Verteidiger des Christentums einen bekehrten Rabbiner, der begierig war, die Innigkeit seines neuen Glaubens zu beweisen. Uebrigens hatten, wie der Verfasser der „Studios sobra los judios etc." bemerkt, der geringe Verkehr der christlichen Theologen mit den jüdischen Talmudisten, die Unduldsamkeit der ersteren und die subtile Art des Argumentirens der letzteren, welche mehr an diese Art des Disputs gewöhnt waren, eine Menge Hindernisse geschaffen, welche die Diskussion unmöglich machten und unsere Doktoren der Gefahr aussetzten, in eigenthümliche Sophismen verwickelt zu werden [1]).

Der eifrigste Anstifter dieser Diskussionen war in den Staaten Jakobs I ein bekehrter Jude, der unter dem Namen Bruder Paul in den heiligen Dominikanerorden eingetreten war [2]).

Ein gelehrter Doktor aus Girona, Rabbi Moses ben Nachman, bekannter unter dem latinisirten Geschlechtsnamen „Nachmanides", erhielt eines Tages den Befehl, sich nach Barcelona zu begeben, um daselbst mit dem Bruder Paul über den Glauben zu disputiren. Wenn man sich betreffs dieser Conferenzen auf das bezieht, was Ben Nachman selbst darüber geschrieben hat, und was von Wagenseil [3]) darüber hebräisch

[1]) Amador de los Rios, Etudes sur les Juifs d'Espagne, übers. v. M. Magnabal, S. 91.

[2]) Siehe S. 54 der »Disputatio« R. Nachmanides cum fratre Paolo (Wagenseil, Tela ignea Satanae t. II,) die Stelle, wo der Rabbiner, auf ein Argument des Dominikaners antwortend, ihm sagt, „hast du dieses neue Argument noch entdeckt, als du Jude warst, oder hast du dich deshalb taufen lassen?"

[3]) Tela ignea Satanae, t. II., Basnage (Histoire des Juifs, liv. IX chap. XVII) hat einige Zweifel an der Echtheit des von dem gelehrten

und lateinisch veröffentlicht worden ist, so fanden 5 Sitzungen statt, von denen, eine in einem Kloster, eine in der Synaggoe und drei in dem Palaste des Königs abgehalten wurden. Jakob präsidirte während der ganzen Diskusion und mischte sich mehrmals in dieselbe [1]).

Bruder Paul nahm sich vor, dem Rabbiner folgendes zu beweisen, indem er sich auf die heiligen Bücher der Juden berief, erstens, daß der Messias schon gekommen ist, zweitens, daß nach den Propheten der Messias, der wahre Gott und der wahre Mensch, leiden und sterben mußte für das Wohl des menschlichen Geschlechtes, und daß drittens die Ceremonialgesetze aufhören mußten nach dem Erscheinen des Messias. Endlich wollte er die Einheit des göttlichen Wesens und die Dreieinigkeit der Personen feststellen.

Die beiden Gegner stritten mit Argumenten, die im allgemeinen mehr der Subtilität ihres Geistes als der Kraft ihrer Dialektik Ehre machen. Ben Nachman, welcher durch Bruder Paul zum Stillschweigen gezwungen wurde, zog sich das Zischen der Menge der Christen und Juden, welche der Diskussion beiwohnten, zu und verließ, ohne das Ende der Conferenz abzuwarten, heimlich Barcelona. So lautet wenigstens die Version

---

de utschen Orientalisten veröffentlichten Buches erhoben. Wir geben in unseren »Pièces justificatives« no. XVI das Protokoll derselben Conferenz. Dieses Dokument, welches zu kurz gefaßt ist, um eine Controlle aller Behauptungen des Rabbiners anstellen zu können, stimmt mit der »Disputatio Nachmanides« von Wagenseil betreffs der behandelten Punkte überein; es differirt betreffs des Resultats der Diskussion, die es als ein den Christen außerordentlich günstiges darstellt, während Ben Nachmann sich einen vollständigen Sieg zuschreibt.

[1]) Ben Nachman nennt außerdem unter denen, die das Wort in dieser Conferenz genommen haben, einen Maitre Gilbanus, den königlichen Richter, und einen Bruder Ramon, vielleicht Ramon de Penyafort, oder Ramon Martin, Autor des »Pugio fidei«. (Siehe Disputatio Nachmanidis. p. 24, 31 et 58 bei Wagenseil; Basnage, Hist. des Juifs, liv. IX, chap. XVII, § 8).

des öffentlichen Protokolls. Wenn man dagegen dem Rabbiner Glauben schenkt, so hatte ihm der König nach Girona zurückzukehren erlaubt und ihm außerdem 300 Goldthaler zur Entschädigung der Reisekosten gegeben [1]).

Ein Glaubensgenosse Ben Nachmans, der Rabbi Samuel [2]) ben Virga, schrieb, daß diese Diskusion den Juden so viel Ehre machte, daß der Papst Jakob darüber tadelte, daß dieser sie veranlaßt und den Bruder Paul darüber, daß er sie unterstützt habe [3]). Die Ungenauigkeit dieser Behauptung geht daraus hervor, daß der Dominikaner triumphirend den Lauf seiner Conferenzen gegen die Rabbinen fortsetzte. Ungefähr einen Monat nach der Niederlage des Ben Nachman [4]) erließ der König einen Befehl, der den Juden vorschrieb, Bruder Paul in ihren Häusern und in ihren Synagogen zuzulassen, um daselbst zu predigen und über den Glauben zu disputiren, seine Fragen zu beantworten, ihm die Schriften ihrer Gelehrten, deren er zu ihrer Besiegung bedurfte, zu leihen und die Transportkosten seiner Bücher zu bezahlen, indem er diese Ausgabe auf einen Teil ihrer Steuerquote ansetzte [5]).

Im folgenden Jahre wurde dem Bruder Paul befohlen, nach den Gotteslästerungen, die in den Büchern der Juden enthalten sind, zu forschen und sie vertilgen zu lassen. Der Streit, der aus diesen Nachsuchungen entstehen konnte, sollte von einem

---

[1]) Siehe Disputatio Nachmanidis bei Wagenseil, p. 60. — Ben Nachman schrieb nicht ein einziges Mal den Namen seines Gegners, ohne demselben einen Fluch oder eine Beleidigung folgen zu lassen. „Dann", wiederholt er oft, „öffnete dieser Esel den Mund und sagte mir". —

[2]) Für Salomo.

[3]) Siehe, Basnage, Hist. des Juifs, liv. IX, chap. XVII, § 10.

[4]) Die Prozeßacten der Conferenz des Ben Nachman sind vom 21. August 1263 datirt, und dieser Befehl vom 29. September.

[5]) Siehe Lindenbrog, Codex legum antiquarum, fol. 235. — Vorwort der »Disputatio Nachmanidis«, bei Wagenseil. — In diesem Befehl ist der Dominikaner „Bruder Paul Christian" genannt.

Gerichtshof gerichtet werden, dessen Mitglieder der Bischof von Barcelona, der Bruder Ramon de Penyafort, der Bruder A. de Sagarra, Bruder Ramon Martin und Bruder P . . . von Genua waren [1]).

Im Jahre 1265 fand eine neue Conferenz in dem Palaste des Königs zu Barcelona unter dem Präsidium Jakobs I zwischen dem Bruder Paul und dem Rabbi Bonastrug de Porta von Girona statt [2]). Nach dem Beispiele Ben Nachmans veröffentlichte Bonastrug das Resultat der Diskussion. Ein Exemplar überreichte er sogar dem Bischof von Girona. Mehrere Dominikaner, unter ihnen Ramon de Penyafort, A. de Sagarra und der Bruder Paul klagten den Juden an, er habe Lästerungen über Gott und den katholischen Glauben ausgesprochen und geschrieben.

Bonastrug erschien vor dem, unter dem Präsidium des Königs stehenden Gerichtshofe und bewies, daß die Worte, die man ihm vorwarf, in seiner Diskussion mit Bruder Paul gesprochen worden waren, nachdem er vom König und vom Bruder Ramon de Penyafort Erlaubnis erhalten hatte, frei reden zu dürfen.

Was das Buch anbetrifft, so habe er es auf Wunsch des Bischofs von Girona geschrieben. Nichts destoweniger beharrten die Dominikaner dabei, eine strenge Bestrafung zu verlangen. Jakob wollte, um eine Art von Vergleich herbeizuführen, den Rabbiner auf zwei Jahre aus den Staaten Aragoniens verweisen und die inkriminirten Bücher verbrennen lassen; doch da sich die Dominikaner damit noch nicht befriedigt erklärten, so befahl der König ohne Verurtheilung noch Freisprechung

[1]) Arch. v. Aragon, Reg. XIII, fol. 156; Coleccion de documentos ineditos, t. VI, p. 167. — Diago, Anales del regno de Valencia fol. 373.

[2]) Bonastrug de Porta scheint ein Doppelgänger des Nachmanides; s. Hebr. Bibliogr. XII, 60.

anzukündigen, daß Bonastrug wegen der Dinge, um derenthalben er angeklagt werde, nur von dem unter dem Präsidium des Königs stehenden Gerichtshofe gerichtet werden könne. Schließlich wurde der Rabbiner freigesprochen und den Belästigungen der weltlichen oder geistlichen Gerichtshöfe entzogen.

Dieser Spruch verdient um so größere Beachtung, als ein Widerspruch gegen die Dominikaner in derartigen Fragen zur damaligen Zeit so viel bedeutet, als dem heiligen Stuhle selbst sich widersetzen. Der Brief Clemens IV, von dem wir zu Anfang dieses Kapitels gesprochen haben, wurde durch die Entscheidung des Königs motivirt.

Selbst die Worte des erhabenen heiligen Vaters konnten den rechtlichen Sinn des Monarchen von der Art des Betragens, das er sich vorgezeichnet hatte, nicht abbringen.

Anhang.

Conferenz zwischen dem Bruder Paul und dem Rabbi Moses ben Nachman[1]).

(Nach Mittheilung des **Dr. Steinschneider.**)

Anno Domini M° CCLX° III° XIII° kalendas augusti Presentibus domino Rege Aragonum et multis aliis baroni-

[1]) Aus Ch. de Tourtoulon, Jaime I. Montpellier 1867, Tome II p. 594. In Révue des Etudes juives IV, 80 (Druckfehler: Fourtoulon) wird auf Hebr. Bibliogr. XXI, N. 123 hingewiesen, wo S. 88 von diesem Document gesprochen werden sollte; die Notiz (Mordechai b. Jeh.) mußte aber wegen Mangel an Raum gekürzt werden. St.

bus prelatis religiosis et militibus in palacio domini Regis Barchinone Cum Moyses dictus magister judaeus fuisset ab ipso domino Rege ad instanciam fratrum predicatorum de Gerunda vocatus et esset ibidem presens cum multis aliis judeis qui videbantur et credebantur inter alios judeos peritiores frater Paulus premissa deliberatione cum domino Rege et quibusdam fratribus predicatoribus ac minoribus qui erant presentes non ut fides domini Jhesucristi qui propter suam certitudinem non est in disputatione ponenda deduceretur in medium quasi res dubia cum judeis sed ut ipsius fidei veritas manifestaretur propter destruendos judeorum errores ed ad tollendam confidenciam multorum judeorum qui cum non possent suos errores defendere dicebant dictum magistrum judeum posse suficienter respondere ad universa et singula que eis opponebantur proposuit dicto magistro judeo se cum Dei auxilio probaturum per scripturas comunes et autenticas apud judeos ista per ordinem que sequuntur Videlicet Messiam qui interpretatur Christus quem ipsi judei expectabant indubitanter venisse. Item ipsum Messiam sicut prophetatum fuerat verum dominum et hominem debere esse. Item ipsum vere passum et mortuum esse pro saluti humani generis, Item quod legalia sive cerimonialia cessaverunt et cessare debuerunt post adventum dicti Messie. Cum ergo dictus Moyses interrogatus fuisset utrum ad ista que predicta sunt respondere vellet dixit et constanter asseruit quod sic et si esset necessarium remaneret propter hec Barchinone non solum per unam diem vel septimanam vel mensem sed etiam per annum unum. Et cum fuisset ei probatum quod non debebat vocari magister quoniam hoc nomine non debuit aliquis judeis vocari a tempore passionis Christi concessit ad minus hoc quod verum esset ab octigentis annis citra. Tandem fuit

ei propositum quod cum frater Paulus venisset Gerundam causa conferendi cum ipso de hiis que pertinent ad salutem et inter alia exposuisset diligenter de fide Sancte Trinitatis tam super unitate essencie divine quam super trinitate personarum fidem quam credunt et tenent Christiani. Ad quod cum respondere non posset victus necessariis probationibus et auctoritatibus concessit Christum sive Messiam jam sunt transacti M. anni natum in Betlehem fuisse et exinde Rome aliquibus aparuisse. Et cum quereretur ab eo ubi est iste Messias quem dicetis natum et Rome aparuisse respondit se nescire. Postmodum vero dixit eum vivere in paradisio terestri cum Helia. Dicebat atamen (sic) quod licet sit natus tamen nondum venit quia Messias tunc dicetur venisse cum acceperit dominium super judeos et eos liberavit et judei eum sequentur. Contra quam responsionem adducta fuit auctoritas Thalmuth que manifeste dicit quod etiam eis hodie veniet si audierint vocem ejus et non obduraverint corda sua sicut dicit in Psalmis Hodie si vocem ejus audieritis et cetera. Addebatur eciam quod Messiam natum esse inter homines et eum venisse inter homines nec potest aliter esse nec intelligi. Et ad hec nichil potuit respondere. Item inter probationes proposita de adventu Messie adducta fuit illa de Genesi non auferetur sceptrum de Juda et cetera. Cum ergo constet quod in Juda non est sceptrum neque dux constat quod venit Messias qui mittendus erat, ad hoc respondebat quod sceptrum non est ablatum sed vacat sicut etiam fuit in tempore captivitatis Babilonie et probatum est ei quod in Babilone habuerunt capita capteritatum (sic; l. captivitatum) cum jurediccione sed post Christi mortem nec ducem nec principem nec capita capteritatum cum jurediccione sed post Christi mortem nec ducem nec principem capteritatum (sic) secundum propheciam Da-

nielis nec prophetam nec aliquod regimen habuerunt sicut manifeste hodie patet. Per quod certum est eis Messiam venisse. Ipse tamen dicebat quod probaret quod predicta capita habuerunt post eum sed nichil potuit ostendere de predictis. Imo confessus est quod non habuerunt predicta capita ab DCCCLV annis citra . . . ergo patet quod venit Messias cum an . . . mentiri non possit. Item cum dictus Moyses diceret Jhesum Christum non debere dici Messiam quia Messias ut dicebat non debet mori sicut dicitur in Psalmis vitam petiit a te et tribuisti ei et cetera sed debet vivere in eternum tam ipse quam illi quos liberaturus est quesitum fuit ab eo utrum illud capitulum Isaie LIII Domine quis credidit quod secundum ebreos incipit in fine-LII capituli ubi dicitur ecce intelliget servus meus et cetera loqueretur de Messia . . . constanter afirmavit quod nullo modo loquitur de Messia. Probatum fuit ei per multas auctoritates de Thalamut que loquuntur de passione Christi ac morte quam probant per predictum complimentum (s i c) quod de Christo intelligitur predictum complimentum . . . in quo mors Christi et passio et sepultura et ejus resurreccio evidentius continentur ipse vero tandem coactus per auctoritates confessus est quod de Christo intelligitur et exponitur. Ex quo patet quod Messias debuit pati et mori. Item cum nollet confiteri veritatem nisi coactus auctoritatibus cum auctoritates non posset exponere dicebat publice quod illis auctoritaibus que inducebantur . . . licet sicut in libris judeorum antiquis et autenticis nec tamen credebant eis quod prout dicebant sermones erant in quibus doctores eorum ad exortacionem populi multociens mentiebantur pro quo arguebat tam doctores quam scriptores judeorum. Item omnia que confessus est et que ei probata sunt vel fere omnia prius negavit et postea redargutus per

auctoritates confusus coactus est confiteri. Item cum non posset respondere et esset pluries publice confusus et tam judei quam christiani contra eum insultarent dixit pertinaciter coram omnibus quod nullo modo responderet quia judei ei prohibuerant et christiani f . . . frater P. de Janua et quidam probi homines civitatis ei miserant dicere consulendo quod nullo modo responderet. De quo mendacio per dictum fratrem P. et per unde patet quod per mendacia a disputacione subterfugere nitebatur. Item cum promisseret (*sic*) coram domino Rege et multis aliis quod coram probes homines fuit publice redargutus paucis responderet de fide sua et lege cum dominus rex esset extra civitatem latanter aufugit et recessit. Unde patet quod non audet nec potest suam erroneam credenciam defensare. Nos Jacobus Dei gracia rex Aragonum Maiorice et Valencie Comes Barchinone et Urgelli et dominus Montispesulani veraciter confitemur et recognoscimus universa et singula dicta et facta fuisse in presencia nostra et aliorum multorum sicut superius in hac presenti scriptura continentur. In cujus rei testimonium sigillum nostrum ad perpetuam memoriam duximus apponendum.

(Arch. der Krone Arag., reg. XII fol. 110)

Karäische Studien, neue Folge.

Von Dr. P. F. Frankl.

(Fortsetzung).

Ebenda (Alph. 338 in ג"י): · · המוחד כמה הראיה בַלָשון הוא יקרא מדבר צחות בלשוננו מענהו רֵיטוֹר אבל המוחד שלא כראוי הוא יקרא נלעג לשון מענהו סוֹלִיקוֹס (Ed. שוליקוש) בלשון יוניך.
= ῥήτωρ · · · σόλοικος.

Ebenda in ד"י: · · כי אם אפיסת דעת להערך, וזהו הנקרא בלשון יון שְׂטֶרִישִׁיש גְנוֹשֵׂאוּש מדעת האמת.
= στέρησις γνώσεως.

Ebenda: · · והשגג יקרא בלשון יון אוֹאָנוס = ὁ ἄνους.

In ה"י: · · ולא ימצא השכיל והנחיב יענה(ו) אֶפּוֹטִיבָּנִימוֹ
= ἐπὶ τί βαίνεται (?).

In ו"י: · · והסרכנות על הראיה יענה קְטוֹאַנְדִישְׁטַמֵן אֶנִי על הראיה לעצמך:
= καὶ τὸ ἀνθιστάμενον εἶναι (?).

In ט"י: · או במקצם (Ed. במקצתם) שעלו אפילו (Ed. ואפול) אַן אֶשִׁינִיפֶּקוֹן הראשון עם השני · ·
= ἐὰν συνύπεικεν (?) und bedeutet „selbst, wenn nachgeben hätte“ (?).

ויתרבה הסרכנות בזה הכלל יענה(ו) טוֹאַפְּוֹרִישְׁטַמֵן כאנשים . . אשר יודע המוראה בה מענהו אַנְפָּנִי אִי אִפְלִיקְשִׁיש על שניהם ואל דברים שהם בראוות יענה שהם אוֹדְמִיש אִיקְמָדוֹן . .

auctorita
posset
judei
citer
ei p
et
si

oder τὸ ἀνθιστάμενον (?) · ·
· · · · ὁρμοὶ (?) ἀξιωμάτων
(?) אוֹקְבְּדֵישׁ אוֹרְמִי findet sich auch im 16.
in dem Zusammenhange: הוא סימן יענה אוֹרְמִי
הראיה של דעת im Cap. 40 des נעימות
ist folgende Stelle aus Cap. 30 des פתי
Für instructiv: איקְבָּדָא כמו ראיה על אשר אמר במקומות, ולולי כי
ראיה לא היה לחיוב הראיה והדרישה במחשבת הלב יקיצו אל האיקבדא
(So Cod. Warn. 41, Cod. Pet. האיקבאראן) כמו ראיה ראויה
שרה מן הדעת · ·
המעלה מענהו שלמעלה אובַּתְמוּש

= ὁ βαθμός.

Im מ"ם: ואיל ולא ייחסה אליו חוב שתהיה מן וולתו היא ושמה
קְשֵׁידִין הכתוב בו לו לורעך (Cd. כורעך) הלא מה כבר נודע כ
בוק אמה בו לא היה אופן לשום אותה כנו שהוא מֶקְנוֹנוֹ מורעו
(Cd. מבשרים . .

= καὶ ἔταξε αὐτήν · · τέκνον αὐτοῦ.

Im ב"נ: אִיפֶּטִּין טוּפְרָמָא (ו) יענה המשיכה. יכיל היה ושקתו
אל הדרך . . וכשוכר ואמר אחותך נהיה נמשלים (Cd. כמשלים)
גִיאָן של מולדת אביך לשכבה · ·

= ἔχει (?) · · τὸ πρᾶγμα oder τὸ φόρημα (?)
טינאניאן finde ich, da im schwer verständlichen hebräischen
gar keine Handhabe sich bietet, kein entsprechendes griech
Wort.

Im 2. ה"ה im Namenszuge יהודה: אם אל תוצאה והגבורה
אִיקְשִׁיפּוֹלִיפְּשֵׁאוּשׁ קְרוֹקְשֵׁשׁ שהוא הקוי הוא הוא בלשון
(Cd. קדש אלהיך)

= ἐξ ὑπολήψεως καὶ δόξας.

Im ס"ם von חדסי: ומענהו בלשון יון זו היא
פיש טִישְׁיֶינְקוֹ אֲנִיפְּשִׁיאֹשׁ אוּמְיאֲנָא אִיפֶּסִּינָה

תַשְׁאַגְיפְשִׁיאַשׁ וכי (Ed. כי) הן הצרות · · מי אשר ינתג מנדנם
יענה טִיגֶדִיאָגוִיינְדוּשׁ ולא יהיה בנואש · ·
= ἡ τάξις τῆς γενικῆς oder γυναικὸς (?) ἀνεψιᾶς οὐ μεῖον (?) ἢ ἡ ἐπέκεινα (?) τῆς ἀνεψιᾶς . τὴν διαγωγὴν αὐτῶν (?)

B. Einzelnes Griechisches im Eschkol [1]).

Alph. 31 Buchst. ע״: · · והם אשרי אַשְׁקִיאֵשׁ שערים עשרה בתשובה · ·
= ἀσκήσεως.

Alph. 44 Buchst. ס״ (ש) · · · היא החיה הנקראה סָלָמָנְדרין · · ·
= σαλαμάνδρα.

Ebenda in נ״; γρύψος [γρύψ] = · · עוף גְרִיפְשׁוּשׁ מעופות

Ebenda in ל״: κροκόδειλος = · · חיות הים כגון קוקודִילוּשׁ

Ebenda in ט״: λεπώδεις (?) = (fehlt Edit.) · · הנקראים לְפֻּדִישׁ.

Ebenda in ה״:

· · הקופים הנקראים ביווני אַרְקֶרְטַוִיאָנִי (Ed. וארקוכחיאני)
= Orangutang (?)

Ebenda in ג״: μιμῶδες, = · · גם תוכיים הנקראים מִיְמוֹדֵישׁ
(Plural von μιμώ ?)

Alph. 45 in ג״: · · ששמו פַּפָּגַשׁ · · ופיו כנץ הנקרא יֶרְקִין · · ·
= παπαγὰς · · γέρανος (?)

Ebenda in כ״: ἔλαφον (?) = · · הוא המור אוֹפְלִין שלאיל

Ebenda in ק״: Zebra = · · שמה זִיבְרוּשׁ

---

[1]) Durch das talmudisch-mischnische Idiom gegangene griechische Worte, wie סנדוקיא, אפוטרופוס u. aa. sind hier nicht aufgenommen.

Ebenda in ״ת: ζυράμφιος = שמה זוּרַפִּי · ·

Alph. 48 in ״ש: · ומלת אמון לשון התמדה : · מימיו נאמנים

מענהו אָדִיאָדָכוֹן להעצימה דבר אחר וָלִיזְמָנוּש כמו

באמנה אתו · ·

= ἀδιάδοχον · · · · βουλευόμενος (?)

Alph. 59 Buchst. ״ר: κυνοκέφαλοι = · · פנים ואחור קִינוֹקֶפָלִי · ·

Alph. 60 Buchst. ״מ: πίθηκος = מין פִּיתִיקוֹן בני אמתים ומופח

Ebenda Buchst. ״כ: „ = · · אנשי פִּיתִיקוש

Alph. 61 Buchst. ״ג: Νάφθα = · · ובאר אַפְטָש

Ebenda in ״ד: „ = · · ויוצאת היא האפטש מעט

Ebenda in ״ש:

ὑδράργυρος = · · הנהר הדי אִידַרְגִירוש משונה מנהרים

Ebenda: או (Ed. כרושנימטוש) · · אדם מלובש בגדי כְּרוּשִׁימְטָאטוש

χρυσονήματος · · · · · (?) = ם עורות זהב שִׁימְנָדָא

Alph. 62 Buchst. ״ת: θερμά = · · · כגון תלמא

Alph. 63 Buchstst. ״ד und ״ה: ״הו וקראו לכוכב שבתי קְרוֹנוֹש

זוּל, ולכוכב צדק דֵיאוּש מִשְׁתֵּרִי, נוגה הוא אַפְרוֹדִיטִיש זוּהְרָא, מאדים אָרִיש

מָאדִיך · כוכב הוא אֵרְמִיש אוּטְרִיד (Ed. עוטריד) · אֵלִיאוּש · שֵׁלִינִי שַׁמְשִׁי

כַּמַר חמה ולבנה בוכביך: ״הם שבעה כוכבים וקראום פְּלַנִיטִיש · ·

= Κρόνος, Λιός (Ζεύς), Αφροδίτη, Ἄρης, Ἑρμῆς, Ἥλιος, Σελήνη · · πλανῆτες. Die arabischen Namen werden unter „Arabisches im Eschkol" besprochen werden.

Ebenda in ״ל:

· · כימה היא פְּלִיאָדָה · · וכסיל היא אוֹדִיאָיָא (Ed. אוריאדא)

= πλειάδες · · Ὠρίων, oder vielleicht im Sinne Hadassi's der folgen läßt: הם ז׳ כוכבי הכסיל richtiger: Ὑάδες.

Ebenda in מ": "מקצתם אומרים הכסיל היא העגלה אִישְׁקֶיסַרְנִיאָה (Ed. אישקפרניאה)

= die Constellation des *Σκορπίων*.

Alph. 72 Buchst. ע": (f. Edit.) ·· הוא הבדיל אנך קְרִישְׁטֶיקוֹן

= *κριστικόν*, im Class. *κριτήριον*.

Alph. 81 Buchst. ס": .. הוא חשן מעילו פּוֹרְפִּירָן שלו ·· ובקע חשן פורפ״ירן ··

= *πορφύριον*.

Alph. 85 Buchst. צ": *θεόλογος* = כי הוא הוא תֵאולוגוש שלהם

In dem aus Censurrücksichten weggelassenen Stücke, das später ganz mitgetheilt werden wird.

Alph. 99 Buchst. ל":

ἵππαρχος = ·· מתיאוש היה אִיפַּרְכוש בעממיך

Ebenda in פ":

οἱ πάτρες = ·· אִיפַּטְרִיש נתקבצו במדינת ניצ״יאה

Alph. 100 Buchst. פ": ·· והם מודים כי הכבוד אינו יכיל במקום באמרם לבורא אָכוֹרֵיטוש הוא ·· = *ἀχώρητος*

Ebenda in ע": ·· וכבר כדבריהם הכבוד אָפֵרִידְרַבְּתוש אַקְטוֹנָאִיתוש (Cod. Petersburg אפרידרכטוש) מעניהם לא ינוצח ולא יודע בלבות האדם

= *ἀπερίδρακτος* ·· *ἀκατανόητος*

Alph. 156 Buchst. ע": *στένωσις* = ·· שהיה לו שטנושי

Ebenda in ט": *ἱππαρχία* = ·· אלא מן האיפ״רכיא ··

Alph. 164 Buchst. ש":

οἱ σφυγμοί = ·· והעורקים הם אִישְׁפִּימִי של כל חיי

Ebenda in ק":

·· הנקראים סמפונות אַכְלִישְׁקִיאָה (fehlt Edit.) שבהם יעלה הרוח

= *χελύσ[κια]* oder *χελυσκευη* (?).

Ebenda in צ״: τί καὶ τί = ·· שאלה מָה וּמָה מענהו
טִיכָמִי תשובה.

Alph. 172 Buchst. ה״: ·· ואו כשתמצא משכיבה אֲדֶשְׁפִּינָ׳ אותן ··
= ἀδεσποινῷ (?) αὐτὴν.

Alph. 200 lauten Buchstst. כ״ und ל״ (in der Edition aus Censurrücksichten arg verstümmelt und geändert nach der Handschrift: "ככה קובעים בשם במזן בכמה לחדש ימי אלהיך, ואף מידם מומנם מקודשתם כמצות מהוריך. ואם כן עובדי ישו הנוצרי ביום אחד מקדשים בחשבונך: "להם אין ספקה במועדי השלוחים. יען כי בחשבון הקוסמים אֵלִי אוטרופין וְשֵׁלִי נוֹדרומין מונים חשבונם בחשבונם.

Das Griechische = ἡλιοτρόπιον ·· σεληνοδρόμιον (?)

Alph. 210 Buchst. א״: (Ed. קקדיש) כלעג לשון שהוא קקי״ריש ·· = κακ[ήγορος] oder [ορρήμων]. Beides giebt keinen zu guten Sinn.

·· בגופו .קִיעִיוֹמִירָא (Ed. קעומרא) או אֵלִיכִּינָא (Ed. אליסינא) ממין צרעת ··
= κιρσόμηρος (?) ἢ λειχὴν.

Alph. 233 Buchst. ע״:

·· מן העצה טוקוֹפוּ שְׂטֵיאון קרוב בכליות נגידים :שהעצה המחשבת בהם. והיונים קראום בלשונם אַקְרוֹן טוֹן אושְׂפֵיאוֹן כלומר. קצה האיברים שהוא חופש ··

= τὸ κυβ ·· στέαρ (?) ·· ἄκρον τῶν ὀσφύων.

Ebenda in ם״: ψυχήν = ·· דרכי של דם שקוראים היונים אותם פְשִׂיכִין

Ebenda: ·· גם בחלב אשר על הקרב שהיא הנקראת הַיָּא בלשון ישמעאל והוא הנקרא אֶגְלִישִׁי בלשון יון עממיך: (??) = ἐκ κοιλίας

Alph. 239 Buchst. ר״:

·· אשר על כף היד והוא טוקָרֵיקין תואֶלְתוֹנְדוֹש ··
= τὸ κάρα κοτυληδόνος (?)

Alph. 241 Buchst. ש״: ·· שוע סוי ומו מעניהם טוקְלוֹנִימו
קְטוֹאִיפֵּגְדוֹן טוֹטִיגְנְמֵנוּ חולתם יצאו

= *τὸ [κε]κλωσμένον καὶ τὸ ὑφαντὸν τὸ τεταγμένον.*

Alph. 284 Buch. י״: ·· ויפול השרץ בכלים שאין להם תוך כגון פלשׂריאה ואוספט״אריה וקילינד״יריאה ודומיהן הנעשות בהם מלאכה ואין להם תוך

?? · · · *κυλίνδρια.*

Ebenda in ס״: · לריח המאכלות משמים כגון שינ״שפוריש ואנתשפ״וריש ודומיהן כגון מרולושׂפורון ושפקלושׂפורון וכרגושׂפורון ודומיהן שכגן מרעים · ·

= *σινωπίς* (Senf), anethum (Fenchel), *μυροβάλανος* (?) · · · · · (?) *κρόκος* (Safran).

Vocalisirt sind diese Worte zum Theile in dem ספר המצות-Fragment Hadassi's (in der Copie des angeblichen יהי מאורות Tobijas) Codex Pinsker Nr. 45 S. 54 b.

Alph. 298 Buchst. מ״: ״מעשה שְׁפֶּרְמָטוֹפוּשִׁי או נאמר הוא מעשה זולת הנפש והוא לשון מיוונ [ר״ל לזכר נמצא am Rande] שְׁפֶּרְמַטוֹפִישִׁיש אֵי אתה האיש · ·

= *σπερματοφύσει* · · *σπερματοφύσας εἶ* oder *σπερματυπώσει* · · *στερματυπώσας εἶ.*

Alph. 301 Buchst. ס׳: · · וכמאכלת שהם צור אֶנְדֻּנִיקוֹן שלא יביע צער
== *ἔντονον* (?)

Alph. 331 Buchst. א״: · · אלא שוע מוי = *[κε]κλωσμένον* נוֹ שהוא קְנִשְׁמַן מטוה . .

Alph. 376 Buchst. פ״:

· · פַּפַּגַשׁ (Ed. פפגא) · · עוף קִישָּׁא קטון = *κίσσα* · · *παπαγάς*

Ebenda in צ״: · · כמין חרובין קְשִׁלוֹקְרַטָּא = *ξυλοκέρατα*
Ebenda in ק׳: · · קול צועק אוי אוי והוא = *αὐταῦτῶν* (?)
נקרא אַפְטְשְׁטוּשׁ כי אינו

Ebenda in ר׳: wie oben = . . בארץ פִּיתִּיקוֹן

C. Das Arabische im ספר אשכל הכפר.

Alphabeth 61 Buchst. פ״: . . . פני׳ חכמי עָוֹמי תמהי׳ על זה

Da עם im Arab. im gutem Sinne gebraucht wird, hier aber, wie aus Folgendem hervorgeht, im Worte ein Tadel steckt, muß wohl עם'' gelesen werden.

Alph. 62 Buchst. יד: (so Edit.; H.S. יוונים) ״מעת פילוסופי עמי

חוכרי שמים = עם ..

Alph. 63 Buchst. יד: ״דבח וקראו לכוכב שבתי קרונוש זוחל, ולכוכב

צדק ריאוש משתרי״, נגה הוא אפרודיטיש זהרא (Ed. זהרה), מאדים הוא

איש מאריך, כוכב הוא ארמיש אעטריד (Ed. עוטריד), אליאוש, שליני

שמש, בש״ר חמה ולבנה כוכביך״.

Die arabischen Worte sind richtig zu schreiben: 1) זחל, 2) משתרי, 3) זהרה, 4) מריך, 5) עטארד, 6) שמס, 7) קמר.

Die Namen der in den Alphph. 96 ff. genannten Secten und deren Begründer meist arabisirt.

Alph. 98 Buchst. ע׳:

״כי הורוד הוא אלד״ך ממיני תג״א חא״ג (Ed. תגיגא חדך

(?) תאגה . . תג . . אלדיך =

Alph. 98 Buchst. ה׳: (in dem aus Censurrücksichten nicht gedruckten Theile): ״וכן מי שקיים בהם עבשוה (?) על אלהינו יח״ש

עושה מראות, מליצתו עֹפרה (?) (so die Wiener H. S.; die Pet. ענוה)

לפת״ל מ״ה ה״ע על אלהיך:

Alph. 233 Buchst. ים: ״חלב אשר על הקרב הוא הנקרא תרב״א בלשון ישמעאל.

Alph. 241 Buchst. יכ. . . או כלי כגון גוגה עורה = גֻנַה

Ebenda in י: ״יחד המגד צמר צוקה = גֹפה (?)

Alph. 373 (im 1. פלא S. 149 col. b), Buchst. ד״: הלא · ·
נשבר מַעֲקוּל שלהם מענהו חכמת הדעת שלהם כי התוזו בלא בינה
כי לא ידעו דברי בני אדם החכמים ולמה קוראים את נפשם מעקֿול
עקליאת מענה חכמי הדעת בדעת אלהיך: ·

Ebenda (im 2. פלא) Buchst. ג״:

· · ואיך יצא זה במעֿקול מענהו בחכמת הדעת שלהם

Alph. 374 (im 13. פלא) Buchst. צ״:

· · הדבר הזה במעקֿול מענהו בחכמת · ·

Ebenda: · · צדקה אם יענו המעקשים הנקראים מעקֿל (Ed.
מעקשי אמת הנקראים חכמי חדעת) כי השמים הם ממשפחת מגניטים · ·

Alph. 375 im Buchst. פ״: פותחים גם מעקשי (Ed. unrichtig כה) פה״
(Ed. מעשקי) אמת הנקראים מעקֿלי עקליאֿת . .

Ebenda in מ״: המעקשים תורת אלהינו (Ed מדעי) מעקולים״

(Fortsetzung folgt).

Salomon Bonfed's Satire (שיר התלונה).

Von

Dr. Egers.

Bekannt ist, daß Gabirol seines kühnen Gedankenfluges wegen heftig angefeindet wurde. Muthig ausharrend, bricht doch in vielen seiner Dichtungen der Unwille darüber hervor. Ich habe in diesem Sinne auch neuerdings in meinem Beitrage zur „Jubelschrift" einen Vers von ihm ausgelegt, der von Dukes, שי"ש S. 74, mitgetheilt wird. Derselbe lautet:

ים גחל יחושב ים שלמה אבל לא יעמד על הבקרים.

Gabirol spricht darin von seiner Philosophie, die dem Meere gleicht [1]) in ihrer Tiefe. Mit diesem Meere Salomo's, des Dichter-Philosophen, könnten die Rinder, die das Meer des königlichen Dichters Salomo (I Reg. 7, 25) getragen haben, nicht zu Stande kommen.

Der Eine Vers schon beweist, daß er einem Gedichte voll selbstbewußter Kraft und schneidiger Schärfe entlehnt ist, in welchem der Dichter seine Geißel schonungslos über die sich wider ihn aufblähenden Wichte schwingt. Besonders war es Sara, gossa, in welchem ihm der Aufenthalt durch solches Gelichter verleidet ward. In diesem Orte, in welchem er sein תקן מחוז הנפש

[1]) Gerade wie in dem von mir, September-Heft S. 431, besprochenen Verse . . . שואל בעד חכמת שלמה סור אלי ים בין, in Bezug auf welchen ich, von den HH. Prof. Kaufmann und Bacher darauf aufmerksam gemacht, hier berichtigen will, daß nach dem Metrum אלי zu lesen ist. In Betreff der Bemerkung über die Lesart in dem S. 432 besprochenen Verse hole ich auf Wunsch des Erstgenannten gern nach, daß er sie mir im Namen seines Schülers, Herrn Herzog's, mitgetheilt hat.

ſchrieb, machte er auch ſeinem Ingrimme in dem Klagelied נחר בקראי נרוני Luft, wie ſolches von R. Salomo Bonfed bezeugt wird. Des letztern Seitenſtück dazu, der am ſelben Orte in ähnlicher Weiſe geplagt wurde und einen Troſt darin findet, Gabirol, den er redend einführt, zum Genoſſen zu haben, iſt in דברי חפץ, S. 21 f., ſehr incorrect wiedergegeben, weshalb ich es nachſtehend nochmals aus einer guten Handſchrift, mit gütiger Erlaubniß ihres Beſitzers, des Herrn Halberſtam, mittheile:

לטמן בחבי עמלי חפצי ועטי רבילי
ישרוש כנפיו לחזקן ישא לדרום משלי
יעם ויניד עון עם חועה פרועה אוילי
יניד חמסי וכעסי יניא עצתי ושבלי
ואומרה הם ומירו למה התחלל חלילי
חדל להשביל להטיב חולי(1 ומי(2 לי לגילי
מי מקרושים בחבל יבין כמשלי ושקלי
האם אעורר רפאים לראות חמסי וחילי
אם ים מצוקן מסער צורי מנוסי וחילי
אם יארך ליל יגוני אורו יישר שבילי
יוכם יצוה אדני חסדו ואשבח תמוגי
אשש מעט עול מרעים אוחיל תשועת מחוללי
ישלח דברו ויממם יפיץ ענן מאפלי
כוה וכוה אדבר נחד ובודד בלילי
ויענני לבבי הן שומעים יש לקולי
קולי למישה ידידי עיני ללביה(3 אצילי
לביה אבי הנעימות מוקור ומכיר פרחילי
אם המוד בין שנינו הפריד והשיג גבולי
אליו בציור(4 וחשק ארוץ מרוצת גמלי
בלחץ היש לי בחבל לחת ארוכה למחלי

---

1) S. Jeſ. 38, 11.

2) Wohl beſſer ומה לי (ו)לגילי.

3) Auch in Bonfed's Vorbemerkung zu dieſem Gedicht heißt der Name deſſen, dem es gewidmet iſt: קונשאליו בן לביה.

4) In der Phantaſie.

עודי מדבר והנ
איום ונורא כשנאן
חרב ביהו וברק
עושה חזיזים בקולו
שלום לך בן ראוכן
אל תערוץ כי לעזרך
דודי הגם פשעו בך
עם זו לכל איש טהור לב
שרשי רחמים אבותם
חשבו בך כי אני הוא
ראו היותך עמיתי
ושמי בקרבך ובדור
חשבו אשר מקברים
כתר זעיר דוד ואשיב
דודי ברח לך בטרם
איך דר יהי דר בעבטיט
יערוך עש לעיש
או י חמור בן גמלי
לכם שכחי אלהים
לכם אמלל גבורות
בלהן וזעון ויעקן
מואב והגרים במלכוש
זיפים וישבי קעילה
שקמים אשר בשפלה
אתם המיתם נביאים
אתם מעלתם במעלת
ענן פרשתיו למסך
אין בין חללים יחולל
אות טוב וסימן ברכה
אם הוללים או אוילים
לא יוכלו הסכלים

Salomon Bonfed'

Bekannt
gen heftig
in vielen
habe i
„Jub
ש"ש

כקש לשרש שרלי
וישטמך לחלי
בשיר בערכי עלי
תעש גדולות בגלי[1]
קמתי ונפרח שאלי
על ראש משנאי גמלי
אשחית המן גוי אולי
שושן בבין נהלולי
וכסיל לכוכב כסלי
אל בן גמלי ועגלי
כורעים ומודים לפסלי
אשליך עליכם לנעלי
ובני בלי שם בהיכלי
עברי ושם ישראלי
מה תשמחו לי בנפלי
מה תרהבו בי בשפלי
משה ושמואל ועלי
הודי אבל לא במעלי
נרי עליכם בהלי
נועם חלילי ונבלי
כי גוי כמו זה מקללי
גזלו רביד מהללי
לגזול כבודי ושבלי

---

[1]) Im ms. Oxford, aus dem Edelmann copirt hat, steht übrigens כרגלי

שכלי ודעי בנסעי עמד וריחי לאצלי
מתקי בחכי צפנתיו רוחי ולקחי בכסלי
אלך ופעמון זמירי נשמע בשולי מעילי
אלך וגדל עבותי ככנף כסותי גדילי
אם בין אוילים נבלים נבל פרי מעללי[1])
הן עוד ינובון בשיבה ניבי ואתן יבולי
אולם בכל מעכדי אתן צדקה לפועלי
יום יום אתַנה חסדיו כי הוא בחסדו מנהלי[2])
נורא תהלות שלולות ממהללו שלילי[3])
נודע אבל מפעליו כי פעלו נר לרגלי
נמצא מחויב מציאות אחד ופשוט ושכלי
אחד אבל לא באחדות הוא רב פעלים להפליא
ראשון ואך לא בצירוף בורא זמנים וחבלי
קדמון וסבת מצואים אך לא בעֲלַת עלילי
כי היצורים יסופון הן יוצרי חי וגואלי
פועל אבל לא בחיוב וכמאמר לא בכלי
רחוק ורוכב ערבות קרוב ועומד בכתלי
צופה ומביט בני איש דרך פרט גם כללי
לראות בישע מאידי תמיד איחל לאלי
נפשי ישובב ועיניו ישקיף וירא עמלי.

---

[1]) So in ד"ח; ms. Halberst. אוכל פרי מהללי.
[2]) ד"ח; m. H. מגדלי.
[3]) ד"ח; m. H. ממהללי צלצלי. Vielleicht ist צלילי das richtige: Mein Echo seiner Ruhmesthaten. Vgl. Kaufmann: Die Sinne S. 132 Anmr. 15.

עודי מדבר והנה קם בן גבירול למולי
איום ונורא כשנאן נגלה ועמד זבולי
חרב בידו וברק מפיו יהלך באהלי
עושה חזיזים בקולו אמר צדקות ועז לי
שלום לך בן ראוכן דוד שעשועי וגילי
אל תערוץ כי לעזרך באתי בכחי וחילי
דודי הגם פשעו בך פושעי ורשעי קהלי
עם זו לכל איש מהור לב אורב כאויב פלילי
שרשי רחמים אבותם בקשו לשרש שתילי
חשבו בך כי אני הוא וישמטוך לרגלי
ראו היותך עמיתי בשיר כערכי וגילי
ושמי בקרבך ובדור תעש גדולות כגדלי [1]
חשבו אשר מקברים קמתי ונפתח שאולי
כתר זעיר דוד ואשיב על ראש משנאי גמלי
דודי ברח לך בטרם אשחית המון גוי אוילי
איך דר יהי דר בעבטיט שושן בבין נהלולי
יערוך עש לעיש וכסיל לכוכב כסילי
או י חמוד בן גמלי אל בן גמלי ועגלי
לכם שכחי אלהים כורעים ומוזים לפסלי
לכם אמלל גבורות אשליך עליכם לנעלי
בלהן וזעון ויעקן ובני בלי שם בהיכלי
מואב והגרים במלבוש עברי ושם ישראלי
ויפים וישבי קעילה מה תשמחו לי בנפלי
שקמים אשר בשפלה מה תרהבו בי בשפלי
אתם המיתם נביאים משה ושמואל ועלי
אתם מעלתם במעלת הודי אבל לא במעלי
ענן פרשתיו למסך נרי עליכם בהלי
אין בין חללים יחולל נועם חלילי ונבלי
אות טוב וסימן ברכה כי גוי כמו זה מקללי
אם הוללים או אוילים גזלו רביד מהללי
לא יוכלו הסכלים לגזול כבודי ושכלי

---

[1]) Im ms. Oxford, aus dem Edelmann copirt hat, steht übrigens כדגלי

שכלי ודעי בנסעי עמד וריחי לאצלי
מתקי בחכי צפנתיו רוחי ולקחי בכסלי
אלך ופעמון זמירי נשמע בשולי מעילי
אלך וגדל עבותי ככנף כסותי גדילי
אם בין אוילים נבלים נבל פרי מעללי[1])
הן עוד ינובון בשיבה ניבי ואתן יבולי
אולם בכל מעבדי אתן צדקה לפועלי
יום יום אתַנה חסדיו כי הוא בחסדו מנהלי[2])
נורא תהלות שלולות ממהללו שלילי[3])
נודע אבל מפעליו כי פעלו נר לרגלי
נמצא מחויב מציאות אחד ופשוט ושכלי
אחד אבל לא באחדות הוא רב פעלים להפליא
ראשון ואך לא בצירוף בורא זמנים וחבלי
קדמון וסבת מצואים אך לא בעֲלַת עלילי
כי היצורים יסופון הן יוצרי חי וגואלי
פועל אבל לא בחיוב ובמאמר לא בכלי
רחוק ורוכב ערבות קרוב ועומד בכתלי
צופה ומביט בני איש דרך פרט גם כללי
לראות בישע מאירי תמיד איחל לאלי
נפשי ישובב ועיניו ישקיף וירא עמלי.

---

[1]) So in ד"ח; ms. Halberst. אוכל פרי מהללי.
[2]) ד"ח; m. H. מגדלי.
[3]) ד"ח; m. H. ממהללי צלצלי. Vielleicht ist צלילי das richtige: Mein Echo seiner Ruhmesthaten. Vgl. Kaufmann: Die Sinne S. 132 Anmr. 15.

Notiz über Salomo Molcho.

Von

Dr. Frankl.

Man könnte mit Recht darüber verwundert sein, daß die Responsenliteratur, welche nicht selten geringfügige Bewegungen einer bestimmten und begrenzten Zeit wiederspiegeln pflegt, von einer die jüdischen Kreise über den Tod hinaus so mächtig bewegenden Erscheinuug, wie der Molcho's, keine Notiz nehme. Das ist nun nicht der Fall; auch Salomo Molcho ist ein Object einer halachischen Erörterung geworden, wie das aus Folgendem hervorgeht:

Rabbi דניאל מירני aus Ancona, zuletzt Religionsweiser in Florenz, ein älterer Zeitgenosse Nepi's, hat nebst manchen anderen (von Nepi in Ghirondi's תולדות גדולי ישראל S. 79 und ff. aufgezählten) Schriften auch ein Werk, Namens עקרי דינים, zumeist abkürzungsweise עקרי הד"ט genannt, zu den vier טורים geschrieben. Zwei Theile dieses Werkes, und zwar die auf den אורח חיים und יורה דעה bezüglichen waren in Florenz 1803, in Sdilkow 1835 aufgelegt worden, sind aber neuerdings von der Wittwe Rom in Wilna (1880) abermals gedruckt worden.

Italien gilt uns als das classische Land der fleißigen Sammler, und Lampronti als der hervorragendste Vertreter dieser Richtung; aber etwas von dieser Anlage steckt in jedem Italiener, und ein reiches Maaß davon in R. דניאל מירני.

In der mir vorliegenden Wilnaer Ausgabe der עיקרי דינים zum יו"ד p. 32b heißt es:

ראיתי בשיחת כ"י מהרב עזריאל דאיינה סימן צ' והליץ טוב על הרב שלמה מולכו שהיו מליגים עליו שהיה הולך בטכסיסי עובדי בוכבים ולובש

מלכושיהם דאינו אסור לעשות כן רק כשעושה להדמות להם ולא לתועלת דועה אבל כשעושה כן להתראות לפני המלך והשרים בהיותו קרוב למלכות ולא יהיה בעיניהם נבזה ונמאס שרי ושרי u. s. w. u. s. w. Wir enthalten uns jeder Vermuthung darüber, ob der Anstoß an Molcho's Tracht von den Gegnern ausging, die ihm ans Leben gingen, oder selbst von seinen Prteigenossen.

Dieser R. עזריאל דאיינה wird von Gedalja b. Josef ibn Jachja im שלשלת הקבלה als in der Lombardei im Jahre 1536 lebend, angeführt [1]). Er erscheint im שלשלת einem Kreise von italienischen Rabbinen angehörig, der etwas älter als jener Kreis ist, den Ibn Jachja später (a. a. O. p. 52) vorführt, und in dem R. Obadja Sforno, R. Meïr Katzenellenbogen (מהר"ם מפדוה) und Molcho's Hauptgegner, R. Jacob Mantin die Berühmtesten sind. Von den Altersgenossen R. Asriel Dajana's, die Ibn Jachja nennt, mögen hier hervorgehoben werden R. Naftali Treves, der im Namen seines Sohnes eine werthvolle Mittheilung über den Eindruck Molchos auf die jüdischen Kreise des Orients gemacht hat [2]) und R. David Pizigton, von dem Conforte meldet [3]), daß in dessen Gemeinschaft von unserem R. Asriel die Durchsicht des Venedig 1524 erschienenen משנה תורה mit מגדל עוז vollzogen worden sei [4]). In Nr. 28 seiner Gutachtensammlung giebt R. Meïr Katzenellenbogen dem גאון R. Asriel in einer eherechtlichen Entscheidung Recht gegen den angreifenden Rabbiner von Ferara [5]). Der jüngere Paduaner überstrahlte so sehr seine zeitgenössischen, auch die älteren Rabbinen, daß wir uns darüber nicht wundern dürfen, daß ihre literarischen Erzeugnisse nicht neben den seinen

---

[1]) ור' עזריאל דיינא בלומברדיא שנת רצו ed. זאלקווא p. 50.

[2]) Graetz Gesch. d. J. Bd. 9 Note 4 S. XXXVIII.

[3]) und [4]) קורא הדורות ed. Cassel p. 34 b.

[5]) Ob dieser Rabbiner in Ferara der College Asriels David Pizigt. war, den Nepi (a a. O. p. 85) א' מרבני פיראדה nennt, oder nicht, kann ich nicht entscheiden.

durch Drucklegung verbreitet wurden [1]). So blieben denn auch unseres R. Asriels Responsen ungedruckt; aber darum nicht unbeachtet. Asulai sah zwei Bände handschriftlicher Responsen unseres Rabbi, den er als מרבי אשריאל הקדמונים bezeichnet, vermuthlich auf einer seiner italienischen Reisen in den fünfziger oder siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, jedenfalls vor 1774, in welchem Jahre der שם הגדולים zum ersten Male erschien. Und, wie wir zu Anfang dieser Notiz gezeigt, auch dem R. דניאל מירני, der gegen Ende des vorigen Jahrhunderts blühte, lag die Handschrift R. Asriels zum Studium vor.

Bemerkung.

Zu der Mittheilung des Herrn Dr. Harkavy aus der handschriftlichen Responsensammlung in St. Petersburg betreffs „der übertreibenden Aussagen vom עם הארץ" (Monatsschrift Jahrg 32, S. 373, 2. Z. v. u. bis בזמן שהוא רוקח S. 374, 2. Z v. u.) ist zu bemerken, daß das bezügliche interessante Responsum mit Nr. 23 der Responsensammlung שערי תשובה identisch zu sein scheint.

F.

---

[1]) In Resp. חש' בנימין זאב Nr. 420 wird Asriels Name in der Mitte zwischen הגאון מהר"ר מאיר und הגאון מהר"ר בנדים angeführt.

Abhandlungen.

Hiſtoriſche und topographiſche Streifzüge.

1. Jamnia.

In der talmudiſchen Literatur wird ohne Weiteres vorausgeſetzt, daß nach der Kataſtrophe des Untergangs Jeruſalems die ehemalige Philiſterſtadt Jabneh (Jamnia) ein Zeitlang eine Art Synhedrial-Stadt geworden iſt, und daß ſie R. Jochanan b. Sakkai dazu erhoben hat, indem er ſeine Jünger daſelbſt um ſich verſammelte. Dieſes Factum wird nicht bloß in der ſagenhaften Erzählung von dem Zuſammentreffen dieſes Geſetzeslehrers mit Vespaſian, als er das belagerte Jeruſalem verlaſſen hatte, ſondern auch in authentiſcher Geſetzesbeſtimmung gegeben. Das Collegium, das ſeinen Sitz in Jamnia hatte, wird faſt dem Synhedrium in Jeruſalem gleichgeſtellt [1]). Mit dieſer Stadt iſt R' Jochanans Name und Thätigkeit eng verknüpft. Andere Notizen geben indeß als ebenſo unzweifelhaft an, daß dieſer präſidirende Geſetzeslehrer ſeinen Wohnſitz und ſein Lehrhaus

[1]) Jeruſ. Synhedrin 30 a וכאת אל המקום לרבות בית דין שביבנה, ebenſo Siphré Nr. 153, dagegen daſ. Nr. 154: על הוראת ב"ד הגדול שבירושלם חייבים מיתה ואין חייבין מיתה על ב"ד שביבנה. Miſchna Roſch-ha-Schana II לא התקין ר' יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד.

nicht in Jamnia, ſondern in einem Platze, welcher meiſtens Beror-Chil genannt wird, gehabt habe (Synhedrin p. 32 b) אתר בית דין [1] יפה אחר ר' יוחנן בן זכאי לברור חיל. Ferner Toſefta Maaſſarot II, 1. מעשה שהלך ר' יהושע אצל ר' יוחנן בן זכאי לברור חיל [2]). Es ſieht demnach aus, als wenn R' Jochanan ſeinen Wohnort an zwei verſchiedenen Plätzen gehabt, und als wenn er Synhedrialverſammlung an dieſen zwei verſchiedenen Orten gehalten hätte. Wie iſt der Widerſpruch zu löſen?

Plinius giebt die Löſung dafür. In der Beſchreibung der Seeſtädte Paläſtina's (V, 12) giebt er an: Gaza et intus Anthedon ... oppidum Ascalon liberum, Azotus; Jamnes duo, altera intus. Demnach hat es zwei Jamnia gegeben, und zwar das eine nah am Meere, und das andere mehr im Binnenlande. Da beide Plätze denſelben Namen führten, ſo müſſen ſie ohne Zweifel nah an einander gelegen haben. Es iſt dasſelbe Verhältniß wie von Gaza und Majuma. Das Letztere lag am Meere, 20 Stadien (½ M.) von Gaza entfernt, welchem der Kaiſer Conſtantin den Namen Conſtantia gegeben, den Julianus Apoſtota wieder aufgehoben und die Seeſtadt bei Gaza (*παραθαλάττιον μέρος τῆς Γαζαίων πόλεος*) genannt hat. Auch Cäſaräa beſtand aus zwei nah an einander gelegenen Theilen. Der nah am Hafen gelegene Platz führte den Namen Sebaſtos, wurde nichts deſtoweniger zu Cäſarea gerechnet.

Jamnia war eine volkreiche Stadt, wie Pſeudo-Philo ſie beſchreibt. Zur tanaitiſchen Zeit müſſen dort Getreidemagazine

---

1) In der Parallelſt. Siphré Nr. 144 fehlt der Name: אתר בית דינו של ר' יוחנן בן זכאי.

2) In anderen Stellen lautet der Ortsname anders (j. Demai p. 23 b): מעשה שהלך ר' יהושע אחר ר' יוחנן בן זכאי לכלי חיל und in Maaſſerot p. 49 d: מעשה בר' יהושע שהיה הלך אחד ר' יוחנן בן זכאי לבני חיל. Wir werden ſpäter noch auf eine noch anders lautende Lesart ſtoßen.

vorhanden geweſen ſein [1]). Dieſe Magazine lagen ohne Zweifel in nächſter Nähe des Hafens, um das Getreide leichter zu exportiren oder zu importiren. Es muß alſo eine Handelsſtadt geweſen ſein. Schwerlich hat das Jamnenſiſche Synhedrion ſeine Sitzungen in der geräuſchvollen Hafenſtadt gehabt, ſondern weit eher in dem vom Hafen entfernten Stadttheil, in dem **Jamnia intus**. Dieſer Stadttheil muß nun einen eigenen Namen geführt haben: Beror-Chil oder ſonſt wie. So beſteht alſo kein Widerſpruch in der Tradition bezüglich des Wohnſitzes des R' Jochanan b. Sakkaï. Er wohnte allerdings in Jabneh, aber in dem mehr öſtlich gelegenen Stadttheil. Der topographiſche Punkt, welcher noch jetzt den Namen Yabnah führt, liegt öſtlich etwa eine Stunde vom Meere entfernt. Er kann alſo nicht der ehemalige Hafenplatz ſein, ſondern wohl der Theil, in welchem R' Jochanan ſein Lehrhaus hatte.

Eine dunkele Stelle in den Talmuden wird mit der Annahme, daß Jabneh in zwei Stadttheile oder Plätze zerfiel, recht verſtändlich. Es wird nämlich bei der Angabe, daß zur Zeit der Verfolgung, d. h. zur Hadrianiſchen Zeit, eine Braut, welche nach dem Brauche am Mittwoch Hochzeit feiern ſollte, ausgeſetzt geweſen ſei, dem Stratioten die prima nox zu gewähren [2]), folgendes hinzugefügt: welche Zeichen hatten die Auflauerer, um die Geſetzestreuen zu verfolgen? Wenn helle Beleuchtung be-

---

[1]) Toſefta Demaï I 12—14 אמר ר' יוסי בכה דברים אמורים באיצר של יחיד אבל באוצר מלכים הולכין אחר הרוב אמרו לו אחרי שהודיהה לנו על אוצר של יבנה שלפנים מן החומה שהוא דמאי והיה רובו כותיים ... אמר ר' יהושע בן קופסאי ... ולא מצאתיו אלא באוצר יבנה בלבד. Der letzte Paſſus auch Toſ. Machſchirin Ende, und defekt Jeru. Demai p. 23 c. Statt der L.A. שלפנים יבנה מן החומה haben die alten Ausgaben durchweg שלפני הטלחמה, was auch zum folgenden ſtimmt והיה כובו רותים. Es wird von der Vergangenheit geſprochen. Vgl. Gen. Rabba c. 76 ולאן אחון אולין למוכן חטין מן אוצרי דיבנה.

[2]) Vgl. b. Khetubot 3b.

merkt wurde, ſo wurde eine Hochzeit vermuthet [1]), wenn das Geräuſch einer Handmühle vernommen wurde, ſo wurde eine verbotener Weiſe vorgenommene Beſchneidung vermuthet, und deßwegen Recherchen angeſtellt.

Dieſer an drei Stellen gleichmäßig gegebenen Tradition liegt gewiß ein hiſtoriſches Factum zu Grunde. Da jede religiöſe oder religionsſcheinende Uebung verboten war, ſo wurde ſie heimlich begangen, zumal der Akt der Beſchneidung, welcher mit Todesſtrafe bedroht war (vgl. o. S. 37). Nun iſt es einmal vorgekommen, daß eine Beleuchtung auf die Spur einer Hochzeitsfeier und das Mahlen des Wundpulvers auf die einer Beſchneidung geführt hat. Als Localitäten, wo dieſes Factum vorgekommen iſt, wird genannt בורני und ברור חיל. Nun, ein Ortsname Burni oder Borni iſt in der Topographie Paläſtina's völlig unbekannt. Es iſt gewiß ein corrumpirter Name. Das dabei genannte ברור חיל führt auf die Emendation יכנה ſtatt בורני [2]).

Oftere Beiſpiele werden in den Talmuden angeführt, wie römiſche Vigilanten aufgelauert haben, ob Juden dem Hadrianiſchen Befehl nachkämen, ihre Religionsgeſetze zu übertreten. Am meiſten waren doch wohl Diejenigen überwacht, welche die

---

[1]) Die richtige L.A. iſt in b. Synhedrin 32 b gegeben: הוא קול רחיים בבורני שבוע הבן שבוע הבן, אור הנר בברור חיל משחה שם משחה שם. In j. Khetubot dagegen verkehrt, (25 c) קול סימן היה להן? כאי מגרוס בעיר משחה שם משחה שם אור הנר בברור חיל שבוע בן שבוע בן. Statt בעיר leſen die Toſaphiſten auch hier, wie in Babli בבורני. Im Scholion zu Megillat Taanit iſt ebenfalls die richtige L.A. gegeben כשבין קסטרטיאות (אסטרטיאות) בעירות להיות מענין את הכלות (c VI): לא היה אדם מבקש לישא אשה מפני הקסטריאות. חזרו מכניסין אין בחשאי · וכשהיו שומעים קול רחיים בבורני.היו אומרים שבוע הבן ש׳ ה׳ שהיו רואים אור הנר בכל יד חיל היו אומרים משחה שם משחה שם.

[2]) Dergleichen Verſtümmelung von topographiſchen Eigennamen kommt in den Talmuden häufig vor z. B. j. Moed Katon 82 a שני ותנות היו אחד מעמתן ואחד מידד wo geleſen werden muß מחמתן (wie babli baſ. 18 b) und מגדר.

Synhedrialſtadt Jabneh bewohnten. Dort gab es am meiſten Geſetzeslehrer, die mit Recht beargwöhnt werden konnten, daß ſie, treu ihrer Religion, der hadrianiſchen Verfügung ſich entziehen. Darauf bezieht ſich ohne Zweifel die Tradition von dem plötzlichen Ueberfall bei einer Hochzeit, welche durch Beleuchtung, und bei einer Beſchneidung, welche durch das Mahlen von Pulver verrathen wurden. In den zwei nah aneinander gelegenen Städten oder Stadttheilen oder in den beiden Jannia, im eigentlichen Jamnia oder in der Hafenſtadt, und in dem landeinwärts gelegenen Beror-Chil, ſind einmal die römiſchen Vigilanten den verrätheriſchen Spuren nachgegangen und haben zweierlei Uebertretungen entdeckt, die Feier einer Hochzeit am Mittwoch, und, was noch ſträflicher ſchien und ſtrenger geahndet werden ſollte, die Ausübung eines Beſchneidungsaktes.

Das iſt wohl der Inhalt der Tradition, welche nur einen einzigen Vorfall verallgemeinert hat: „Wenn ſie eine Beleuchtung ſahen, ſagten ſie ſich, dort iſt eine Hochzeit, und wenn ſie eine Mühle mahlen hörten, ſagten ſie ſich, dort iſt eine Beſchneidung“, wie es in Scholion zu Megillat Taanit ausführlicher als in den beiden anderen Quellen dargeſtellt iſt. Dieſer einzigen Vorfall hat ſich, wie es gar nicht anders vorſtellbar iſt, in Jabneh und in dem Nachbarplatze ereignet.

Was die Benenung von כרור חיל betrifft, ſo iſt ſie ſchwer zu ermitteln, da die L.A. ſo verſchieden iſt, כבי חיל, כלי חיל und im genannten Scholion gar כל ד חיל.

2. Das Todesjahr des R' Jehuda b. Baba.

Die Hadrianiſche Verfolgung gegen alle diejenigen, welche die Religionsgeſetze und auch Bräuche des Judenthums beobachtet haben, dauerte gewiß vom Ende des betharischen Krieges bis zu Hadrians Tode und wohl auch noch einige Zeit über ſein To-

desjahr hinaus unter der Regierung seines Nachfolgers Antoninus Pius (Sommer 135 bis Frühjahr 139 oder 140 o. S. 38 f.). In dieser Verfolgung erlitten zehn Gesetzeslehrer den Märtyrertod, zu denen R' Jehuda ben Baba gewiß gehört. Seine Todesart wird an mehreren Stellen drastisch erzählt und auch die Veranlassung dazu. Er hatte die jüngern Schüler R' Akiba's zwischen Uscha und Schepharam in Galiläa gegen das Hadrianische Edikt ordinirt; dafür wurde er von den auf die Spur gelenkten und sie aufsuchenden römischen Legionäre mit Lanzen durchstochen, blieb todt auf dem Platze, während die Jünger auf seine dringende Ermahnung sich durch die Flucht retteten. Die zehn Märtyrer, wenn sie gleich innerhalb dieser abgegrenzten Zeit umgekommen sind, brauchen nicht gerade in einem und demselben Jahre umgekommen zu sein. Die Notizen in Mechilta (c. 18) und Ebel Rabbate (c. 8) lassen annehmen, daß bei der Hinrichtung der ersten zwei Märtyrer, R' Ismael und ein R' Simon (gewiß nicht R' Simon b. Gamaliel), R' Akiba und R' Jehuda b. Baba noch frei umhergingen; sie haben noch ihnen einen wehmütigen Nachruf gewidmet [1]). Der Letztere muß wohl eine Zeitlang unbehelligt gewesen sein. Zu den Trauerzeichen nach dem unglücklichen Ausgang des Bar-Kochba-Hadrianischen Krieges (Verbot der Brautführung in einer Sänfte, der grichischen

---

[1]) Der Passus Tosefta Synhedrin II, 8 und b das. p. 12 a) von R' Akiba's Kerkerhaft kann nicht auf die Hadrianische Zeit bezogen werden: אין מעברין . . . שנה אחר שנה . . . . אמר ר' שמעון מעשה בר' עקיבא שהיה תפוש בבית האסורין ועבר שלש שנים זו אחר זו. אמרו לו משם ראיה? ב"ד יושבין ומחשבין אחת אחת בזמנה (Tal. ישבו. וקבעו אחת אחת בזמנה) Es muß also noch in dieser Zeit ein Collegium gegeben haben, welches sich mit der Nothwendigkeit der Intercalation ungestört beschäftigt hat. In der Zeit der hadrianischen Verfolgung ist dergleichen gar nicht denkbar. R' Akiba's Kerkerhaft kann wohl zur Zeit des Polemos des Quietus stattgefunden haben. Da dieser nicht lange gedauert hat und auch nicht Religionsverfolgung nach sich zog, so kann wohl nach Ende desselben das Kalendercollegium zur Berathung zusammengetreten sein.

Sprache, und wie es scheint, auch des Uebertünchens der Häuser mit Kalk) [1]), hatte R' Jehuda ben-Baba vorgeschlagen, sich auch des wohlriechenden Oels von Nardenblättern (foliatum) zu entäußern (Tosefta a. a. O. und b. Sabbat p. 61 b): אף על פוליטון גזר בן בבא ולא הודו לו. Nun sind diese Trauerzeichen nicht unmittelbar nach dem Ende des Krieges eingeführt worden: denn mindestens Eines der damals beschlossenen Verbote, die griechische Sprache zu erlernen, kann erst nach dem Verlauf einiger Zeit erlassen worden sein. ושלא ילמד אדם את בנו יונית.

Denn verwunderlich ist es doch eigentlich, welche Bewandtniß und welche Beziehung soll denn das Erlernen des Griechischen zu dem unglücklichen Ausgang des Krieges, des פולמוס, des zweiten oder letzten, gehabt haben? In wie fern gehört es zu den Trauerzeichen? Es kann sich nur auf den traurigen und verrätherischen Abfall der Elisa b. Abuja (Achér) beziehen. Dieser hatte sich eingehend mit griechischen Schriften befaßt (Chagiga p. 15 b). אחר ··· זמר יוני לא פסק מפומיה אמרו עליו על אחר בשעה שהיו עומד מבית המדרש הרבה ספרי מועין (מינין leg). נושרין מחק׳ Ich habe nachgewiesen und der Nachweis hatte das Glück, bei

---

[1]) Wie bei den Trauerzeichen nach dem Polemos des Quietus zu denen in der Mischna in einer Boraita hinzugefügt ist: תנא אף על חופת חתנים גזרו (Sota Ende), und erst dadurch ist die Erklärung in Tosefta verständlich: אלו הן חופות חתנים (o. XV), ebenso muß zu den Trauerzeichen nach den letzten Polemos ergänzt werden, was in der Tosefta aufgeführt ist ושלא יסוד אדם את ביתו בסיד. Darauf bezieht sich die Differenz (Tosefta das. b. Baba Batra 60 b) ר׳ יהודה אומר ערב בו תבן מותר. Die Mischna erwähnt diese Trauerzeichen nicht, weil sie zur Zeit des Redakteurs nicht mehr in Gebrauch waren. Schon vorher war darin eine Laxheit eingetreten, welche sich im Passus zeigt: כך אמרו חכמים סד אדם את ביתו בסיד ומשייר דבר מועט ועושה אדם כל צרכי סעורה ומשייר וכלו עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירת (das. Tos. Baba Batra II Ende und Babli a. a. O.). Dieses כך אמרו חכמים gehört nicht zu R' Josua's Auseinandersetzung voraufgehend, denn unmöglich kann R' Josua von diesem Trauerzeichen so gesprochen haben, da es nicht allgemein anerkannt war; vgl. Tosefta Jebamot III; b. Joma 96 b: ר׳ אליעזר ···· מהו לסוד את ביתו. Es ist vielmehr die Ausführung eines anonymen Autors in einer Boraita.

ernsten Forschern Beifall zu finden, daß Achér sich mit griechisch-geschriebenen gnostischen Schriften befaßt hat, und daß diese Lektüre seine Apostasie veranlaßt hat. (Vgl. Gnosticismus und Judenthum S. 61 fg.). Der Dualismus der Gnosis von einem höheren Gotte der Liebe und einem untergeordneten Gotte der Strenge und der beschränkenden Gesetzgebung (שתי רשויות), dieser Dualismus hatte ihm Zweifel an dem Judenthum mit seinem nomokanonischen Charakter erregt, ihn irre gemacht. Aber nichts desto weniger verharrte er im hergebrachten Kreise, hat sich wohl auch an dem Aufstand gegen Hadrian betheiligt und eine Restauration erwartet. Erst später, als er in der Niederlage des Volkes auch die vermeintliche Ohnmacht des Gottes des Judenthums zu erblicken glaubte, indem dieser Gott seinem Volke in der Noth nicht beistand, vollzog er die Consequenz seiner dualistischen Theorie und gelangte zur Apostasie und zur Vorschubleistung der Verfolgung gegen die treuen Anhänger des jüdischen Gesetzes. Unter mehreren Erklärungen seiner gesetzesfeindlichen Apostasie, welche in den Talmuden angegeben sind, ist wohl diejenige die Wahrscheinlichste, daß Acher durch den Anblick des Märtyrertodes eines der zehn Gesetzeslehrer seine angestammte Religion verließ, die Gesetzestreuen den römischen Schergen verrieth. (Jerus. Chagigg 77 b): יש אמר שראה (אחר) לשונו של ר' יהודה הנחתום נתון בפי כלב ··· אמר זו תורה וזו שכרה! (b. Kidduschin 32 b, Chulin Ende) איכא דאמרי לישנא דר' חוצפית המתורגמן חזא (אחר) דהוה גריר ליה דבר אחר (oder דהוה מוטלת באשפה). Acher erblickte in den grausigen Tod des einen oder andern Märtyrers, welcher bis zum Uebermaße gesetzestreu war, die Richtigkeit des jüdischen Gesetzes. mithin des Judenthums mit seinem Glauben; daher bot er die Hand zur Verfolgung derselben.

Die „zeitgenössischen Gesetzeslehrer, welche von dem verrätherischen Abfall eines ihrer ehemaligen gesetzeskundigen Genossen gelitten haben, suchten die erste Veranlassung zu Achers Apostasie

auf und fanden ſie in ſeiner Beſchäftigung mit griechiſch verfaßte Schriften; dieſe müſſen ſeinen Unglauben und ſein beiſpielloſes Thun verurſacht haben. In Folge deſſen beſchloſſen diejenigen Geſetzeslehrer, welche Autorität beſaßen, das Erlernen des Griechiſchen zu verbieten [1]; die folgenden Ge-

[1]) In der Miſchna (Sota Ende) heißt es zwar בסולמוס; של טימוס גזרו על עטרות כלות ושלא ילמד אדם את בנו יונית (קיטוס), daß das Verbot des Griechiſchen nach dem von Quietus ausgegangenen Wüthen erlaſſen worden ſei. Allein es kann unmöglich in dieſer Zeit, d. h. im letzten Jahre Trajans oder in den erſten zwei Jahren Hadrians, eingeführt worden ſein. Es bedarf wohl keines Beweiſes, daß R' Joſua noch lange während Hadrians Regierung gelebt hat. Die Unterredungen, welche ihm im Geſpräche mit dieſem Kaiſer in den Mund gelegt werden, ſind wohl nicht ſämmtlich legendenhaft, müſſen wohl auf einem Factum beruhen, daß dieſer dilettantenhaft neugierige Kaiſer wenigſtens einmal in Paläſtina oder in Aegypten Fragen an R' Joſua gerichtet hat. Selbſt wenn Hadrians Brief an ſeinen Schwager Servianus (bei Vopiscus, Saturninus VII) nicht ganz echt ſein ſollte (wie Gregorovius, der Kaiſer Hadrian S. 164) annimmt, ſo iſt doch wohl der Paſſus: ipse ille patriarcha (Judaeorum) cum Aegyptum venerit, echt und bezieht ſich auf R' Joſua, der eine Reiſe nach Aegypten gemacht hat. Und in der Zeit R' Joſua's, d. h. Hadrians, war das Griechiſche zu erlernen noch nicht verboten. Denn er wurde noch angefragt, ob es geſtattet ſei (Toſefta Aboda Sara I, 20, j. Peah p, 15 c, Sota p. 24 c): שאלו את יהושע מהו שילמד אדם את בנו יונית בסתר . אמר להם ילמדנו בשעה שאינו לא יום ולא לילה. In b. Menachoth 99 b iſt zugleich angegeben, wer dieſe Frage aufgeworfen hat: שאל בן דמה בן אחותו . . . את ר' ישמעאל (l. ר' יהושע) מהו ללמוד חכמת יונית. Dieſer Ben-Dama war zwiſchen 117—130, d. h. in der Hadrianiſchen Zeit ein junger Mann, er kann alſo die Frage nicht vor dem Polemos des Quietus geſtellt haben. Mag R' Joſua's Antwort ernſt oder abweiſend gefaßt werden, ſo liegt doch ſchon in der Frage, daß das Griechiſche damals noch nicht verboten war. Die Toſaphiſten fühlen den Widerſpruch, der darin liegt, daß nach dem genannten Polemos das Griechiſche verboten worden ſein ſoll, und ein ſpäter Lebender noch ungewiß darüber geweſen ſei (zu Menachoth p. 64 b). Aber ihre Löſung iſt unbefriedigend, weil ſie in der Chronologie nicht orientirt waren. Noch mehr, wie kann das Griechiſche verboten geweſen ſein, zur Zeit, als Aquila ſeine griechiſche Ueberſetzung der heiligen Schrift angelegt und ſie nicht bloß R' Joſua, ſondern auch R' Akiba vorgelegt hat, deſſen Jünger er war und deſſen Interpretationsſyſtem er angenommen hat? Dieſe Ueberſetzung, wenigſtens die genaue (κατ' ἀκρίβειαν) iſt wohl erſt vor dem Aus-

schlechter sollten nicht durch griechische Lektüre abermals zu gefährlichen Apostaten gleich Acher verführt werden. R' Josua hatte noch halb und halb gestattet, ein griechisches Buch in der Zwischenzeit zwischen Tag und Nacht zu lesen. Das Collegium der Zeit der Hadrianischen Verfolgung verbot dieses ganz und gar. Es handelte sich nicht, wie nicht genug hervorgehoben werden kann, um griechisch Sprechen — wie es mißverstanden wurde — denn mehr oder weniger verstanden sämmtliche damaligen Gesetzeslehrer in Palästina diese Sprache. Aquila hatte eine Uebersetzung der heiligen Schrift den Lehrern R' Josua-R' Elieser und R' Akiba vorgelegt.; sie müssen also griechisch verstanden haben. Das Verbot kann sich nur bezogen haben auf griechische Lektüre, und das Verbot kann nur durch Achers böses Beispiel veranlaßt worden sein.

Uebrigens scheint diese Erscheinung damals nicht vereinzelt gewesen zu sein. Eine agadische Auslegung führt darauf, daß man in Lydda, wo die Berathung der Gesetzeslehrer während der

---

bruch des Bar-Kochbaischen Krieges fertig geworden (kurz vor 132). So kann doch das Griechische nicht damals schon verboten gewesen sein. Ich halte daher die Aufzählung der Einführung der Trauerzeichen nach den drei Katastrophen (פולמוס) für theilweise vorgeschoben. Es muß zuletzt lauten: בפולמוס האחרון גזרו שלא תצא כלה באפיריון ושלא ילמד אדם את בנו יונית. Erst seit der hadrianischen Katastrophe wurde die Beschäftigung mit dem griechischen Schriftthum (denn das ist eigentlich gemeint) verboten; bis dahin aber galt es als gestattet, und nur als Abbruch der Zeit für das Thora-Studium nicht gerne gesehen. Die Relation, daß schon in der Makkabäerzeit dieses Verbot erlassen wäre, ist unhistorisch. — Warum aber gerade nach dem פולמוס האחרון das Griechische verhorrescirt wurde? Den Grund hat R' Jochanan noch gekannt (jeruš. Peah und Sota a. a. O.) בשם ר' יוחנן מפני המסורות (אסור ללמד יונית). Wegen der Angeber und Verräther, welche gleich Acher durch griechische Lektüre ketzerische Ansichten sich angeeignet, dadurch zur Apostasie gekommen und dann sich den Römern zugesellt haben, die Gesetzestreuen zu denunciren, hat man eben in dieser Zeit die Beschäftigung mit dem griechischen Schriftthum ganz und gar verboten. So sind Motiv und Zusammenhang dieses Verbotes mit dem letzten Polemos klar.

Religionsverfolgung stattgefunden hat (im Hause Nitsa) das Unglück darauf zurückgeführt hat, weil ketzerische Ansichten unter den Zeitgenossen geherrscht haben [1]). Mag nun in dieser Stelle מינות Judenchristenthum im Allgemeinen oder speciell die christlich angehauchte Gnosis bedeuten, so viel ist gewiß, daß die in Lydda zur Berathung nach der schrecklichen Katastrophe zusammengekommenen Lehrer diese dem Ueberhandnehmen einer dem Judenthum des Gesetzes zuwiderlaufende Lehre zugeschrieben zu haben scheinen. Umso mehr mußte sie darauf bedacht sein, diese verderbliche Quelle zu verstopfen, und zwar durch das Verbot, griechisches Schriftthum zu lesen.

Selbstverständlich ist dieses Verbot erst *nach der Katastrophe* erlassen worden, eben so und wohl gleichzeitig damit die Einführung der Trauerzeichen, und wahrscheinlich, wie oben nachgewiesen, nach dem Märtyrertode eines oder mehrerer Gesetzeslehrer, in Folge dessen Acher eben seine Apostasie offen bekundet hat. Es hat also damals eine Berathung über diese Gegenstände stattgefunden. Auch die Berathung über das Verhalten gegenüber der Religionsverfolgung gehört gewiß in die Zeit *nach Beendigung des Krieges*, selbst wenn man unwahrscheinlicher Weise annehmen sollte, daß Hadrian schon beim Beginne des Krieges das Aufgeben des Judenthums dekretirt haben sollte. Denn während des Krieges hatten die römischen Feldherren keine Muße, sich darum zu kümmern. Bar-Kochba und die jüdischen Patrioten hatten ihnen genug zu schaffen

---

[1]) Pesikta Rabbati (1 p. 55 ed. Friedmann) בצלעי שמחו ונאספו בשעה שישראל באים לידי מינות מיד אומות העולם שמחים ונאספין להרוג אותם בעליה ביה נתוה בלוד אמרו כשאני מצלעת הם שמחים וכו׳ . . . Diese richtige Erklärung der Agadastelle giebt auch Friedmann a. a. O. — Wenn auf die übertreibende Tradition (Sota 49 b, Baba Kama 83 a) etwas zu geben wäre, hätten die Kinder vor Bethars Fall חכמת יונית, d. h. griechisches Schriftthum, erlernt, was aber in der Parallelst. j. Taanit p. 69 a fehlt, und auch an sich unglaublich ist.

gemacht, sich der eigenen Haut zu wehren. Zur Bekämpfung der jüdischen Patrioten mußten außer den syrischen Legionen noch ganze aus anderen Provinzen und Detachements von noch andern auf den Schauplatz geworfen werden, und auch die Flotte mußte zur Hilfe kommen. Wie sollten sie dabei auf die religiöse Uebung der Juden achten und die Beharrlichen zur Strafe ziehen?

Man muß also nothwendigerweise annehmen, daß die stattgehabte Berathungen der Gesetzeslehrer: über die Einführung der Trauerzeichen und das Verbot des Griechischen, ferner über das Verhalten in Bezug auf den Zwang, die Religionsgesetze zu übertreten, und endlich in Bezug auf die Lehrversammlungen, erst nach Bethars Fall stattgehabt haben. Dafür spricht auch der Umstand, daß die Berathungen über die zwei letzten Punkte in Lydda gehalten wurden. Warum nicht in Jabneh? Diese Synhedrialstadt muß also zerstört oder besonders überwacht worden sein (vgl. o. S. 533). Bei diesen drei Berathungen assistirten noch Gesetzeslehrer, welche später als Märtyrer umgekommen sind. Bei der erst genannten R' Jehuda ben Baba, bei der zweiten R' Ismael und bei der dritten R' Akiba nebst R' Jose dem Galiläer und andere (וקיי, ob auch R' Tarphon ist zweifelhaft). Diese drei, als Märtyrer Umgekommenen, hatten sich daran betheiligt, obwohl einer ihrer Genossen, R' Chuzpit oder R' Jehuda ha-Nechtom bereits den Tod erlitten hatte (o. S. 536). Daraus folgt, daß die zehn Märtyrer nicht mit einem male, sondern in Zwischenräumen von dem Statthalter Rufus gerichtet worden sind.

Einen Fingerzeig für das Todesjahr des R' Jehuda b. Baba deutet eine Notiz an. Dieser ist, wie ganz unzweifelhaft überliefert wird, wegen Ordination von Jüngern in Galiläa von Legionären ermordet worden. Weiter wird tradirt, daß die Absicht, ihm eine besonders ehrende Leichenrede zu halten, wie einst

für Hillel und Samuel den Jüngern, aufgegeben wurde, weil die Zeit — während der Verfolgung — zu aufgeregt geweſen [1]).

---

[1]) Toſefta Sota c VIII. ואף על ר' יהודה בן בבא בקשו לומר כן (הוי ענין הוי חסיד) תלמידו של שמואל (הקטן) אלא שנטרפה השעה.

Daſſelbe b. Sota 48 b Synhedrin 111 b mit dem Zuſatz: שאין מספידין על הרוגי מלכות.

In Jeruſ. Sota p. 24 b fehlt ebenfalls der Zuſatz, als Grund iſt bloß angegeben, נטרפה השעה. Dieſer Ausdruck wird öfter gebraucht von einer aufgeregten Leibenszeit. So Toſefta Jebamot I, in Bezug auf die Differenz über צרת הבת zwiſchen den Hilleliten und Schammaiten אמר ר' יוחנן בן נורי בואו ונתקן שיהא צרות חולצות ולא מחיבמות ולא הספיקו לתקן את הדבר עד שנטרפה השעה. Ebenſo Babli daſ. 16 b, jeruſ. 3 a, 4 b. R' Jochanan b. Nuri überlebte R' Gamaliel, war alſo gleich R' Akiba ein jüngerer Genoſſe dieſes Tannaitenkreiſes (vgl. Frankel, Hodogetica in Mischna p. 123 b). Die Leidensepoche zu ſeiner Zeit war gewiß die Verfolgung zur Zeit des Polemos des Quietus. Auch die Notiz (j. Demai 24 c): ביומי ר' הושעיה בקשו להמנות על הר המלך לפוטרו מן המעשרות אמרו יבא ר' הושעיה muß auch auf eine Leidenszeit hinweiſen. Offenbar iſt hier von R' Uſchaja I, dem Boraitha-Sammler, die Rede, welcher eine unbeſtrittene Autorität genoß, und ihm daher bei wichtigen Fragen ein entſcheidendes Votum zuſtand (vgl. j. Jebamot 15 d): זכור רבי בשלשים וכמה וקנים כל (?) שהיו מתריסין כנגד ר' הושעיה ביד (l. רבי) למעבד כהדא דרייל והוא לא מקבל עליו. In b. daſ. 121 b irrthümlich trabirt מעשה באשעיא ברבי שהתירם עם שמונים (l. שהתריס) וחמשה וקנים . . . ולא הודו לו חכמים. R' Hoſchaja I verkehrte mit dem Kirchenvater Origenes (Jg. 1881 S. 446), zwiſchen 232—250. In dieſer Zeit muß nach dem Tode des die Juden begünſtigenden Kaiſers Alexander Severus die ungünſtige und feindliche Haltung eines der römiſchen ephemeren Kaiſer eingetreten ſein, worauf eben נטרפה השעה hinweiſt. Dieſe kann unter dem Kaiſer Philipp Arabs ſtattgefunden haben. Dieſer ſtammte aus der hauranitiſchen oder trachonitiſchen Stadt Boſtra (בוצרא); die Hauraniten waren immer feindlich gegen die Juden. Außerdem hatte Philipp eine Zuneigung zum Chriſtenthum, von ſeiner Frau und Mutter dafür geſtimmt, und dieſe Sympathie war unzertrennlich mit Antipathie gegen die Juden. Da aber dieſer Kaiſer nur 5 Jahre regierte (244—249), ſo hatte dieſe Antipathie keine weitreichenden Folgen, und daher wird dieſe Feindſeligkeit nicht weiter erwähnt. — Nebenher ſei bemerkt, daß die Erzählung (Geneſis Rabba c. 11) פילוסופוס אחד שאל את ר' הושעיה אם חביבה היא המילה למה לא נתנה לאדם הראשון, ſich wohl auf Origenes beziehen kann, mit dem R' Hoſchaja verkehrt hat. Dieſe Relation bezeichnet den Kirchenvater anonym mit dem Namen: Philoſoph, und Origenes wiederum bezeichnet den Geſetzeslehrer anonym mit einſchränkendem Lobe ὁ παρ' αὐτοῖς (Ἰουδαίοις) δοκῶν σοφὸς (vgl. Jg. 1881 S. 443).

Man hat alſo entweder aus Furcht vor den Römern oder im Uebermaß der Drangſale es unterlaſſen, die Tugenden dieſes durch Frömmigkeit und Beſcheidenheit hervorragenden Geſetzeslehrers als Vorbild zu preiſen. Nun wird anderweitig berichtet; die Sonnenfinſterniß trete wegen ungerügt gebliebener ſchreienden Unthaten ein, und darunter auch, wegen einer Unterlaſſungsſünde, daß ein hervorragender Geſetzeslehrer unbetrauert ins Grab geſenkt wird (Derech Erez II, Sukka 29 a) בשביל ד' דברים חמה לוקה על אב בית דין שמת ואינו נספד כהלכה. Der Ausdruck ואינו נספד כהלכה iſt nicht mißverſtändlich. Es bedeutet nur: er iſt nicht durch eine Grabesrede, wie ſonſt zu geſchehen pflegte, betrauert worden. Dieſes kann ſich nur auf R' Jehuda ben-Baba beziehen. Denn innerhalb der denkbaren Zeit, d. h. zwiſchen R' Jochanan b. Sakkai und dem Patriarchat des R' Juda I, mit welchem dieſes Amt oder dieſe Würde völlig aufgehört hat, gab es nicht viele, welche mit dieſem Titel אב בית דין officiell oder officiös benannt worden wären, und auf welche dieſe Notiz bezogen werden könnte. Officiell war nur R' Nathan in dem Nach-Akibaiſchen Kreiſe mit dieſer Würde bekleidet, die eigentlich mit ihm erſt wieder aufgekommen iſt. R' Jochanan b. Sakkai wird hin und wieder als „Vater des Collegiums" bezeichnet, weil zu ſeiner Zeit kein Patriarch fungiert hat. In dieſem Sinne wird wohl der Geſetzeslehrer, bei deſſen Tod kein ehrender Nachruf lautbar wurde, אב בית דין genannt worden ſein, und es kann einzig und allein von Jehuda ben-Baba gelten, weil nur ihm wegen der unglücklichen Zeit dieſe letzte Ehre nicht erwieſen wurde und nicht erwieſen werden konnte.

Eine Notiz beweiſt noch mehr, daß bei dem Märtyrerthum des R' Ismael und R' Simon noch von R' Akiba und R' Jehuda ben-Baba eine Trauerrede gehalten wurde, und eben ſo bei dem R' Akiba's und zwar von R' Jehuda ben-Baba und von R' Chanina b. Teradion (Maſſechet Ebel Rabbati c. 8): וכשמתו

ר' שמעון ור' ישמעאל באתה השמועה אצל ר' עקיבא ור' יהודה בן בבא עמהן ... וקרעו בגדיהם ואמרו אוזן ישראל ..... וכשנהרג ר' עקיבא בקסרי באתה השמועה אצל ר' יהודה בן בבא ואצל ר' חנניה ב תרדיון .... ואמרו אוזן שמעתו לא נדמ ר' עקיבא .... אלא למפה

Nur R' Jehuda ben-Baba wurde kein Nachruf gehalten. Was die Beziehung dieſer Unterlaſſung zur Sonnenfinſterniß betrifft, ſo muß man bei dieſer Notiz, wie öfter oder immer bei talmudiſchen Relationen, die Verallgemeinerung auf einen conkreten Fall reduciren (o. S. 533). „Wegen der Unterlaſſung der Trauerrede bei dem Tode eines Vorſitzenden des Collegiums verfinſtert ſich die Sonne", bedeutet eigentlich hiſtoriſch: bei einem ſolchen ſpeciellen Fall war eine Sonnenfinſterniß eingetreten. Mit R' Jehuda ben-Baba in Verbindung gebracht, muß dieſe Angabe interpertirt werden; in der Zeit ſeines gewaltſamen Todes war eine Sonnenekliptſe ſichtbar.

Dadurch ließe ſich das Todesjahr dieſes wegen ſeiner Beſcheidenheit und Frömmigkeit bewunderten Geſetzeslehrers ermitteln. Er kann nur, wie eben angegeben, nach Beendigung des hadrianiſchen Krieges als Märtyrer umgekommen ſein, d. h. zwiſchen Auguſt 135 und März 139. Nun innerhalb dieſer Jahre waren nur zwei totale Sonnenfinſterniſſe: 28 Januar 138, die in Europa und Nordafrika ſichtbar war, alſo auch in Paläſtina, das an dieſen beiden Erdtheilen grenzt, und 18. Januar 139 in Aſien ſichtbar. (Vgl. l'art de verifier les dates I p. 278).

Die jüdiſchen Zeitgenoſſen, welche ebenſo wie die Griechen und Römer Sonnen- und Mondfinſterniſſe als Unheilszeichen angeſehen haben, führten die in einem dieſer Jahre eingetretene Sonnenfinſterniß auf den grauſigen Tod des R' Jehuda ben-Baba zurück, weil ihm nicht ein thränodiſcher Nachruf gehalten worden war. Dieſer wäre demnach umgekommen entweder 6

Monate vor Hadrians Tod oder 6 Monate nachher, indem die Verfolgung noch unter Antonius Pius fortgedauert hat, bis mindeſtens März 139 (vgl. Jg. 1884 S. 38).

Jehuda ben-Baba wäre demnach einer der letzten Märtyrer der mehr als drei Jahre dauernden Religionsverfolgung geweſen. Dadurch iſt auch Manches verſtändlich. Da vor ſeinen Ende die bedeutenden Geſetzeslehrer, R' Ismael, R' Akiba, R' Chanina b. Teradion umgekommen waren, ſo wurde er der Vorſitzende des heimlich berathenden Collegiums. Und weil keiner der großen Lehrer mehr am Leben geblieben war, und die Zukunft des Judenthums auf den Jüngern beruhte, ſo ließ er dieſe mit Gefährdung ſeines Lebens zuſammenkommen, um ihnen die Ordination zu ertheilen, drängte ſie nach erfolgter Ceremonie zwiſchen Uſcha und Schepharam zur Zuflucht, und er, der kränkliche Mann, der ſich nicht weiter ſchleppen konnte, wurde von den Legionen gefunden und mit Lanzen durchbohrt.

Nebenher ſei bemerkt, daß die Oertlichkeit, wo die erſten der zehn Märtyrer gelitten haben, unbekannt iſt. R' Akiba kam in Cäſarea um, und ben-Baba in Galiläa, zwiſchen Uſcha und Sepharam, wo noch heute ſein Grab in einer weiten Höhle gezeigt wird, unweit des Dorfes Schefa-Amar auf dem Wege nach Akka. Mehrere dieſer Märtyrer ſcheinen in Lydda umgekommen zu ſein, und dieſe werden als הרוגי לוד angeführt.

3. En-Tab, die Kalenderſtadt.

An mehreren Stellen in den Talmuden und in der Peſikta iſt angegeben, daß die Beſtimmung des Neumondes nach der Vernehmung der Zeugen über das Sichtbarwerden des Noviluniums in einem Orte En-Tab ſtattgefunden habe. Die prägnanteſte Stelle dafür iſt Peſikta Rabbati Nr. 41. ולמה היו בית דין מעברים (l. מקדשים) את החדש בעין טב? שהוא בית הועד של בית

דין . לפיכך ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעים בכל [מקום אלא
בעי טב במקום שהיו בית דין יושבים ומעברים את השנים והחדשים
Der Patriarch R' Jehuda I sandte seinen jüngern Freund R'
Chijja nach Ben-Tab, dort das Zeugenverhör zur Bestimmung
es Neumondes, wovon die Festtage abhängen, vorzunehmen,
b. Rosch-ha-Schana p. 25 a): אמר ליה רבי לר' חייא: זיל לעין טב
וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקי. Obwohl aus
iese Stelle hervorzugehen scheint, daß nur ein Einzelner zu
ieser Funktion nach En-Tab delegirt zu werden pflegte, was
uch ein Passus in Pesikta di R' Kahana p. 55 zu bestätigen
cheint: כך יהו בני מעברין את השנה (l.) מקדשין את החדש) על ידי
זקן[1] ועל ידי עדים וע"י טלית כצייצ — so besagen andere Stellen,
aß ein Collegium damit betraut war. Von einigen Gesetzes-
ehrern wird tradirt, daß sie dahin beordert waren, um für diese
Funktion abzustimmen, d. h. ein Collegium sollte nach
er Zeugenvernehmung gemäß der Geschäftsordnung abstimmen,
b die Aussage der Zeugen überzeugend sei (j. Sukka p. 53 a).
רב חונא אזל לעיני טב למימנה מי אתא צחא גו איסרטא (l. איסטרטא
לא קבל עלוי מיטעום כלום עד דעל ליה למטללתיה דר' יוחנן ספרא דגופת.
Ebenso j. Rosch-ha-Schana p. 58 a: ר' חניה אזל לעין טב
למימנא והוה איירא כפו[2]) Sonst wird noch die Funktion in En-
Tab erwähnt (j. Taanit p. 66 a unten): אבא לא אמר כן אלא
בעייני טב על ידי דאומן ידעין דהיא ריש ירחא קורין בראש דהו; (j. Syn-
edrin p. 19 a): רבי הושעיה כד הוה מקבל שהדייא בעיני ט: הוה
אמר להון הוו ידעין כמה עדות יוצא מפיכם.

Die Frage ist nun, wo hat dieses öfter genannte En-Tab
elegen? Zunächst ist es gewiß, daß es weit ab von dem

---

[1]) Auch P. Rabbati p. 78 b; die LA. מקדשין hat Jalkut.

[2]) Ohnehin bestimmt ein Gesetz, daß zu Bestimmung des Neumondes
ie zur Intercalation mindestens ein Collegium von drei sein müssen.
oiefta Synhedrin II, קידוש החודש ועבור שנה בשלושה. Für die letztere
ar die Zahl schwankend.

Synhedrialsitze Tiberias situirt gewesen sein muß, da doch v
R' Chuna erzählt wird, er sei in den Zwischentagen des Sukk
Festes nach En-Tab gewandert und habe unterweges in
Festhütte in Gophna[1]) einen Trunk zu sich genommen.
muß eine weite Reise gewesen sein, da derselbe am Hüttenfe
unterwegs war, um den Neumond des folgenden Monats
bestimmen, also mehr als eine Woche vor dem nächsten Mon
Ferner ist es eben so gewiß, daß es in der Provinz Juda
legen haben muß. Denn wenn auch nicht ausdrücklich angegeb
ist, wie bei der Intercalation, daß sie lediglich in Juda vorz
nehmen sei (Tosefta Synhedr. II, 13 und j. das. 18 d מעברין
את השנה אלא ביהודה), so galt doch dieselbe Bestimmung wohl au
für die Designierung des Neumondes. Ohnehin folgt doch a
dem Passus der Pesikta deutlich, daß die Intercalation eben so
En-Tab normirt zu werden pflegte, wie das Novilonium. טב
מעברין את השנים (ומקדשין) את החדשים (o. S. 544). Es wäre a
eine sonderbare Einrichtung gewesen, zwei verschiedene Städte
Juda zu wählen, eine für die Monatsbestimmung und eine andere
die Intercalation, da doch einmal beide Funktionen nicht in Galil
an den Sitzen des Synhedrialcollegiums oder des Patriarchen sta
finden konnten[2]). Es muß vielmehr angenommeu werden, d
in einer und derselben Stadt beiderlei Funktionen vorgenomm
wurden, und zwar in En-Tab. Wenn nun einmal ga
bestimmt angegeben ist, daß die Intercalation in einer bekannt
Stadt bestimmt zu werden pflegte, so muß En-Tob nahe
dieser Stadt gelegen haben.

---

[1]) גופתא ist gewiß dasselbe wie גופנין, d. h. Gophna. ייחנן ספרא
דגופתה oder דגופתרא (j. Megilla 74 b; Mas. Sopherin XII, 4) ist ebenso
Gophna, und nicht גפפתה bei Sepphoris, das eigentlich גבבתה geschrie
wird = Gabbatha.

[2]) Die Stelle Synhed. 26 a הוו קאזלי לעבר שנה בעסיא ist vi
zu l. בעינטב; dann fiel die Schwierigkeit weg, welche Tossafoth
bemerkt.

Eine hiſtoriſche Nachricht überliefert nun als unzweifelhaftes Factum, daß die Intercalation in Lydda ſtattgefunden hat, und daß aus einem Grunde dieſer Brauch ſchließlich aufgehoben und die Funktion von Juda nach Galiläa, an denn Patriarchenſitz, verlegt wurde (j. Synhedrin 18 c): ר' אלעזר בשם ר' חנינה מעשה בכ"ד קרטוס (l. קרטוס) של בית רבי שבכנסו לעבר שנה בלוד ומצו כולם בפרק אחד מאותה שעה עקרוה מיהודה וקבעוה בגליל

Es wird aber ein anderer Grund für die Verlegung angeführt, als der hier gegebene, daß der plötzliche Tod vieler aus den Patriarchenhauſe, welche ſich nach Lydda zur Theilnahme an der Intercalationsfunction begeben hätten, es habe rathſam finden laſſen, ſie nach Galiläa zu verlegen. Dieſer andere und wahrſcheinlichere Grund ſoll geweſen ſein, weil in Lydda damals nur wenige Geſetzeskundige vorhanden waren, und dieſe Wenigen als hochmüthig galten (daſ.): ר' ירמיה בעא קומי ר' זעירא ולמה לא מיהודה הוא? אי"ל אין. ומפני מה אין מעברין בה? אי"ל שאין נסי רוח ומעוטי תורה[1]). Wie geſagt, dieſer Grund läßt ſich hören. Zur

[1]) Zwiſchen dieſen beiden Paſſus findet ſich eine Auseinanderſetzung, welche beſtätigt, daß auch die Monatsbeſtimmung in Lydda ſtattgefunden hat. Die Frage wird nämlich aufgeworfen gegen die Angabe, daß die Intercalation in Juda ſtatthaben ſollte: והרי מצינו שקדשו את השנה בבעלת? הדא בעלת ומנין מיהודה ומנין מדן . . . והרי מצינו שקדשו את השנה בבעלת? מימר בתים מיהודה ושדות מדן. Der Ausdruck קדשו kann ſich nicht auf Intercalation beziehen, dafür wird ſtatt עברו gebraucht, ſondern lediglich auf Fixirung des Novilunium. Die Bezeichnung קדשו את השנה will ſoviel ſagen, wie קדשו החדשים בשנה, vgl. b. Roſch-ha-Sch. 32 a und Parall. בשקדשו ב"ד את השנה באושא, wo nur vom Neumond die Rede ſein kann. Daraus folgt, daß ſowohl קידוש החודש wie עבור השנה an demſelben Orte vorgenommen wurden. Der Fragende ſtellt aber ein Factum entgegen, daß doch einmal in Baalat das Novilunium vorgenommen wurde. Darauf wurde ihm entgegnet, Baalat gehöre ebenfalls zu Juda, folglich ſei die alte Beſtimmung nicht dadurch übertreten worden. Uebrigens ſcheint an dieſer Stelle eine Lücke zu ſein. Denn dieſelbe Frage wird (nach der L.A. in der Editio princeps, Venetiana) zweimal aufgeworfen. והרי מצינו שקדשו את השנה בבעלת (falſch in den andern Ausgg. בבעלה oder בבלת). Dieſelbe Frage wurde aber verſchieden beantwortet. Einer meinte, Baalat gehörte zu Zeiten zu Juda, und ein Anderer,

Vornahme beider Funktionen war ein Collegium erforderlich. Vom Patriarchen wurde ſtets lediglich ein einziger Geſetzeslehrer zur Vornahme beider Funktionen delegirt, weil es zu umſtändlich ſchien, Mehrere die Reiſe machen zu laſſen. Der Delegirte war alſo darauf angewieſen, aus den Orte einige Geſetzeslehrer für das collegialiſche Votum zu cooptiren. Fand man nun in Galiläa, daß in Lydda ſich keine würdige Geſetzeskundige für die Cooptation fänden, ſo hob man den Brauch auf, dieſe Funktion wie bisher in Juda vornehmen zu laſſen und beſtimmte Galiläa dafür. Man führte mit einem male eine Neuerung ein. Selbſtverſtändlich ging dieſe Neuerung vom Patriarchenhauſe aus, das ein Intereſſe daran hatte, daß ſein Sitz auch für die Kalenderbeſtimmung Mittelpunkt bilde.

Wie dem auch ſei, als Factum muß es angenommen werden, daß bis dahin die Intercalation in Lydda ſtattgefunden hat, und nach dem Geſagten, auch die Fixirung des Neumondes. Allein warum wird ſtets עץ טב angeführt und niemals Lydda? Es gab ein Dorf כפר טבי öſtlich von Lydda, wo R' Elieſer b. Hyrkanos ſeine Weinberge hatte. (Roſch-ha-Schana 31 b). Dieſes iſt gewiß identiſch mit עץ טב. Der erſtere Name, der nur zweimal in der talmudiſchen Literatur aus der Zeit der älteſten Tanaiten vorkommt, mag ſpäter von einer dabei liegenden Quelle den Namen En-Tob erhalten haben. Daß die Funktion für die Kalenderbeſtimmung nicht in Lydda ſelbſt, ſondern in einem Orte bei dieſer Stadt vorgenommen wurde, lag wahrſcheinlich an der Eiferſüchtelei des Patriarchenhauſes, das gefürch-

---

die Häuſer gehörten ſtets zu Juda, und nur die Felder zu Dan. Vor dem zweiten ודרי מציונו iſt der Name eines Frageſtellers ausgefallen und ebenſo vor der Antwort מיהודה בחים. — Einmal muß alſo faktiſch die Kalenderfunction ausnahmsweiſe in Baalat vorgenommen worden ſein. — Die Lage von בעלת iſt unbekannt; Joſephus giebt an in der Nähe von נור (Alterthümer VIII, 6, 1).

tet hat, die Gesetzeslehrer in Lydda könnten ihm diese Competenz entreißen, wie denn überhaupt eine Art Anlagonismus seitens der Galiläer gegen die Lyddenser bestanden hat. Fand dagegen die Berathung bei Lydda statt und zwar geleitet von einem Delegirten des Patriarchen, der Assessoren aus Lydda auswählen konnte, so war eine Rivalität und eine Entziehung der Competenz ausgeschlossen.

Diese Gefahr lag nicht so fern. Denn En-Tob erhielt durch das in demselben tagenden Kalender-Collegium einen Vorzug vor den Patriarchalsitzen Sepphoris und Tiberias. Es hatte eben dadurch nach einer Seite denselben Rang, wie ehemals Jabneh. Fiel der Neujahrstag auf einen Sonnabend, so wurde in En-Tab exceptionell das Horn geblasen, was sonst untersagt war (v. o. 544 und einen untergegangenen, nur von den Tosaphot erhaltenen Passus aus Jeruschalmi: Tos. zu Rosch-ha-Schana p. 25 a): ואמרין בירושלמי: כשם שתוקעים ביבנה כך תוקעים בעין טב [1]). Der Agadist in der Pesikta, dessen Ausspruch im Eingang citirt ist, war nah daran, diese für das in Galiläa residirende Patriarchat nachtheilige Folgerung zu ziehen. Weil von En-Tob die Kalenderbestimmung ausgeht, und dieses allein den Vorzug des Hornblalens an Sabbat genießt, darum ist es Mittelpunkt für ganz Israel, ist gewissermaßen das Zion, von dem die Lehre ausgeht. Der Schluß dieser Agada läßt keinen Zweifel, daß der unbekannte Autor diesen Gedankengang verfolgt hat. ולמה היו בית דין מעברין את החודש בעין טב? שהוא בית ועד · · לפיכך ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין (בכל מקום) אלא בעין טב במקום שהיו ב"ד יושבין ומעברין את

[1] Tosaphot beweisen daraus zu viel, als wenn in En-Tob ein ständiges Collegium gewesen wäre שהיה שם בית דין קבוע · · · דומיא דיבנה. Das ist aber falsch; nur weil zur Zeit des Neujahrs das delegirte Collegium daselbst die Fixirung des Neumondes verkündete, folgerte man daraus die Berechtigung zu תקיעת שופר am Sabbat. Das ists, was der Talmud (das. 29 b) ein בית דין דאקראי nennt, ein nichtständiges Collegium auch ein solches kann diese Berechtigung gewähren.

השנים והחדשים. אמר הקב"ה בית מועד לכל העולם שנאמר כי מציון תצא תורה. (So die L.A. nach Tosaphot a. a. O.). Der Schweraccent ist auf בית מועד gelegt. En-Tob ist die Stätte, von welcher aus die Festeszeiten geregelt werden für die ganze jüdische Welt. (Die L.A. in unseren Ausgaben ציון היא בית ועד לכל העולם rührt von einem Copisten her, der den Passus mißverstanden hat). Weil nun En-Tab leicht hätte Sepphoris und Tiberias den Rang ablaufen können, darum haben die Patriarchen es nicht dahin kommen lassen, daß daselbst ein ständiges Collegium eingesetzt worden, sondern haben stets einen vertrauenswürdigen Delegirten dahin beordert, um die wichtige Funktion des Festkalenders in Händen zu haben. Darum haben sie diese Funktion nicht Lydda gegönnt, wo ein bedeutendes Lehrhaus bestand, sondern haben nur das dabei gelegene winzige Dorf עין טב oder כפר טב dazu erwählt. Eine andere kleinere Stadt in Juda konnten sie nicht dafür auswählen — und nur in Juda durfte diese Funktion vorgenommen werden — weil doch gesetzeskundige Collegen erforderlich waren, um mit dem Delegirten zusammen zu fungiren, und solche waren in keiner andern Nachbarstadt vorhanden wie in Lydda. Sie konnten also diese Stadt nicht entbehren, mußten aber stets darauf bedacht sein, daß sie nicht Sepphoris und Tiberias über den Kopf wachse.

Einige Wichtigkeit hat die Untersuchung, in welcher Zeit diese Prärogative für En-Tob oder für Provinz Juda ihm entzogen, worden ist. Dafür giebt es aber nur einen ungefähren chronologischen Anhaltspunkt. Zum Schlusse des Referats, daß man diese Funktion nach Galiläa verlegt hat, heißt es: בעין מעקר אף אהן סימנא · אמר לון ר' סימון אין אנו מניחין ביהודה אפילו זכר. Dunkel ist in diesem Passus, was „das Zeichen" bedeutet, welches ebenfalls entzogen werden sollte [1]). Es muß aber mit der

[1]) J. Rosch-ha-Sch. 58 d ist ebenfalls von einem Zeichen seitens der Zeugen in Bezug auf das Kalenderwesen die Rede, und auch dieses ist

stkalenderfixirung im Zusammenhange gestanden haben. Nun ar der Amora R' Simon, welcher gegen diese Hintenan-tzung der Provinz Juda gegenüber Galiläa protestirt hat, ein genosse R' Abbahu's und galt als Autorität im ersten iertel des vierten Jahrhunderts (vgl. Frankel Introductio in lmud Hierosolym p. 118). Er hatte seinen Wohnsitz in Lydda Beza 60 c, woraus ebenfalls hervorgeht, daß er im 4ten Jh. ebt hat, da zur Zeit ein Enkel des R' Josua b. Levi bereits lksprediger war). Daher ist es erklärlich, daß er mit der gradirung Lydda's unzufrieden war. Daraus folgt, daß diese rung im Anfang des vierten Jahrhunderts durchgeführt be. Bis dahin genoß Juda die Prärogotive und zwar En-b bei Lydda.

Fraglich ist es, ob für jeden Monat ein Delegirter nach Tob beordert worden ist. War es nicht zu umständlich und werlich, diese weite Reise so oft antreten zu lassen, die zu Zeiten ht ohne Gefahr war? Diese Seite muß noch untersucht werden.

Graetz.

---

t recht verständlich ביומו דר' אבהו אתין כעי טימר "גאלנו" ואמרין "גאולתנו" וקבלון.

יח מועד לכל העולם שמאמ כי מציון
תצא תורה. (So die L.A. nach
accent iſt auf ביח מועד gele
aus die Feſteszeite
diſche Welt. (Die L.A.
העולם rührt von einer
ſtanden hat). Weil
Tiberias den Rang
es nicht dahin k
gium eingeſetzt
würdigen De
des Feſtkale
Funktion
beſtand,
עין טב
in Ju
durft
kun
zuſ
N
G

ihrer Ausbreitung und Zeiten [1]).

Von

M. Frankl.

Es giebt wohl wenige Geſchlechter, welche durch acht Jahrhunderte Namen und Erbfolge mit eben ſolcher Wahrſcheinlichkeit nachweiſen vermögen, als wie die Familie Kimchi. Vor fünfzehn Jahren erſt hat ein Sproß dieſes Geſchlechtes, Rabbi Salomo Kimchi in Smyrna, ein Buch unter dem Titel שלמה ה' zu den vier Codices veröffentlicht [2]). Betrachten wir den erſten bekannt gewordenen Träger des Namens Kimchi, Iſak, den Großvater des Redak, als Ahnherrn der Familie, und ſetzen wir ſeine Geburt ans Ende des eilften Jahrhunderts, dann ergeben ſich nahezu acht Jahrhunderte für das Leben eines Geſchlechts, das ſeine Glanzzeit zwar nur innerhalb des Zeitraums von 1150 bis 1350 feſtzuhalten vermochte, das aber bis in unſere Gegenwart hinein Epigonen aus ſeinem Schooße hervorgehen ließ, die dem ruhmvollen Namen wenigſtens keine Schande gemacht und ſich ſtets auf der Höhe ihrer Umgebung zu erhalten geſucht haben.

Zwar eine authentiſche Diadoche des Namens von Vater auf Sohn beſitzen wir nur in der bekannten Stammtafel aus Arles [3]):

---

[1]) Ueber die drei berühmteſten Träger des Namens קמחי, Joſef, Moſe und David ſei auf unſeren demnächſt erſcheinenden Artikel in Erſch u. Gruber'ſchen Encyklopädie verwieſen, wo auch über die Ausſprache des Namens das Nöthigſte angemerkt worden iſt.

[2]) Briefliche Mittheilung des Herrn Dr. Jellinek.

[3]) Straſchun in פרחי ציון, von Steinſchneider mitgetheilt an Luzzatto, עמודי העבודה I S. 124.

אני יצחק קמחי בן יוסף קמחי בן החכם ר' שלמה קמחי
החכם ר' מרדכי קמחי בן החכם הרב הגדול ר' יצחק ק
הגדול הרב החכם הנעלה אור הגולה ר' דוד קמחי הספרדי
. . וסיימתיו ביום ט"ו לירח כסלו שנת קנ"ד לפרט האלף הששי
מנים פה ארלי.

Diese sechsgliederige Reihe, die von etwa 1160 bis 1400 reicht, kann zum Beginne um die bekannten zwei Glieder Joseph, Vater des ר"ד, und Isak dessen Vater vergrößert werden, so daß wir ungefähr von 1090 bis 1400 den bedeutenderen Zweig der Familie, dem ר"ד angehört, genau verfolgen können.

Auch darf nicht verschwiegen werden, daß aus dem 15ten und 17ten Jahrhundert nur je ein Träger des Namens und zwar Mose b. Nissim Kimchi in Rom (1413) und der פרנס ת"ח zu Rom ums Jahr 1675, R. Joseph Kimchi bekannt geworden ist, und aus dem 16ten Jahrhundert auch nicht einer; allein im 18ten Jahrhundert tritt der Name wieder so häufig auf, und seine Träger werden so allgemein als die Fortsetzer des alten Geschlechtes anerkannt, daß dessen Continuität gar nicht in Zweifel gezogen werden darf.

Dem um 1650 in Polen sein bekanntes סדר הנט schreibenden ר' מיכל ר' יוסף ist der Name קמחי — als thatsächlich wohl noch viel geführter — so geläufig, daß er ihn neben dem אבן עזרא's als Paradigma eines שם המשפחה בלשון עברי anführt mit den Worten: וה"ה בלשון עברי כגון משפחת אבן עזרא או קמחי דכולן נקראו בשם ההוא . . .

Daß aber auch der letzte uns bekannt gewordene Träger des Namens Kimchi, der oben bereits genannte R. Salomo K., aus dem alten Gelehrten-Geschlechte stamme, berichtet uns nicht — er selbst, sondern bezeugen gelegentlich die sein מלאכת שלמה (Salonichi 1862) approbirenden Gelehrten. So schreibt das Rabbinat von Constantinopel: מה נאה אילן זה מזה בן מזה . . כגן אבות יהיה בעזרו רבנן אחשבנייהו . נושא משך הזרע גוזע ישישים . לקדושים

אשר בארץ המה בנן של קדושים . אינהו ואביזריהו . מצב ארצה וראשו מגיע . . אלהים ראיתי עולים . אראלים וחשמלים הללו ראשי סנהדראות . שמה ישבו כסאות . רבנן דפקיעי שמייהו . ואלו נוחלין ומנחילין לבניהם אחריהם בני שלישים . כלם אנשים . תורה חוזרת על אכסניא . . שרש צדיקים כל ימוט לא יתן לעולם מוט לצדיק .

Aehnlich, fast gleich bis zur wörtlichen Uebereinstimmung schreibt R. Salomo Maëstro in Constantinopel:

מה נאה אילן זה . מזה ן' מזה . מזכתר בנימוסו חומר מגזע אראלים . המאורות הגדולים . הללו ראשי סנהדראות . שמה ישבו כסאות . זאת לפנים לימים ראשונים . . בי כאתרא הדין קושטא[1]) קאי ה'ן זכרון לראשונים וגם לאחרונים . תורה חוזרת על אכסנייא שלה .

Es ist offenbar, daß diese Worte nicht allein ein Zeugniß für den „Johannistrieb" der Gelehrtenfamilie in Byzanz sein sollten, sondern auch ein Zoll der Verehrung vor dem in vergangenen Jahrhunderten (לפנים לימים ראשונים) in anderen Ländern (שמה ישבו כסאות) erblühten Stamme.

Wir lassen nunmehr eine alphabetische Reihe der Träger des Namens Kimchi folgen, soweit sie uns bekannt geworden sind.

1) Chajim, Vater Sinai's, des Herausgebers der Novellen Ben Addereth's zu קדושין (Konstant. 1717). S. Steinschneider Catal. Bodl. p. 2271. Fürst, Bibl. Jud. II S. 183, folgt Wolff und De Rossi in der irrigen Angabe der Jahreszahl (1722), sowie des Namens des Editors (Chajim). Danach dürfte Chajim in Konstantinopel um 1690 geblüht haben.

2) Conprado (?) = קונדמי, ein Rabbiner zu Konstan-

[1]) Die talmudische Sentenz קאי קושטא (Sabbath 104 a) wird hier spielend auf Konstantinopel, das קושטה geschrieben wird, bezogen.

tinopel, den der Editor der Duran'schen Responsen (רשב"ץ) als Förderer rühmt, also vor 1738. Da nach Zunz' Namen der Juden (Gess. Schriften II S. 53—54) der Name Conprado stets von einem andern Namen begleitet zu werden pflegt, so wäre es nicht unmöglich, diesen קמחי קמחי mit dem von Azulai in שם תגדולים angeführten Rabbiner Samuel K., der ein Zeitgenosse des 1727 verschiedenen R. Jehuda Rosanes gewesen, zu identificiren.

3) David (b. Joseph b. Isak), unter dem Namen רד"ק allbekannt, geb. in Narbonne um 1160.

4) David „b. Joseph b. Kimchi", für den am 14. Kislew 5087 in Frascati ein Codex zu Ende geschrieben wurde; (S. Berliner Magazin I S. 45) also 1326/7.

5) David, Vater eines Mose, welcher letztere בעיר נרבונא (nicht auf der Insel Rhodus, sondern in Frankreich) den Cod. Vatic. 221, 4 im Jahre 1383 geschrieben haben soll. (Steinschneider Hebr. Bibl. XI S. 135 Anm. 2). Demnach dürfte David um 1350 in Frankreich gelebt haben.

6) David, vom Editor des רשב"ץ als Mäcen gerühmt, also vor 1738 in Konstantinopel.

7) Jakob in London, Sohn des Rabbiners Samuel aus Konstantinopel, Verfasser des שושנת יעקב (Sulzbach 1784). S. Azulai שד"ר s. v. מהר"ר שמואל קמחי.

8) Jehuda Rafaël, von dem ein Responsum bei Mose Beneniśti im 2. Theile der שו"ת פני משה unter Nr. 123 sich befindet, also vor 1671 im Orient. S. Azulai a. a. O. ed. Benjakob S. 30.

9) Joseph (b. Isak), Vater des רד"ק, aus Spanien nach Narbonne übergesiedelt, 1125—1180.

10) Joseph, Vater des in Nr. 4 genannten Davids; demnach an der Scheide des 13ten und 14ten Jahrhunderts in Italien.

11) Joseph b. Salomo, Vater Isaks, welcher letztere Kislew 5154, also 1393/4 in Arles einen Codex beendet und seinen Stammbaum bis auf seinen Ururgroßvater David (ר״ד) angiebt. (Vgl. oben).

12) Joseph, einer der פרנסי תלמד תורה, Mitvollstrecker des die Gemeinde zu Rom, aber auch andere Gemeinden Italiens reichlich bedenkenden Testaments des Zacharja Porto und Mitherausgeber dessen Werkes אסף המזכיר (Veneb. 1675); also zu Rom um 1675.

13) Isak der Ahnherr des Geschlechtes in Spanien um 1100.

14) Isak, Sohn des ר״ד, in der Stammtafel zu Arles, welche bei Verleihung der Titulaturen wählerisch vorgeht, החכם הרב הנגיד genannt; also in der Provence um 1240 blühend.

15) Isak b. Mordechai in Salon, genannt Mestre Petit de Nions, vermuthlich Urenkel des ר״ד, Verfasser von אזהרות, Correspondent Ben Addereth's, 1290—1341. S. Zunz' Literaturgesch. d. synag. Poesie S. 505.

16) Isak b. Joseph 1394 in Arles (Stammtafel von Arles).

17) Isak, von Abraham Abigdor (geb. 1351 und blühend 1367 bis 81 nach mündlicher Auskunft des Herrn Dr. Steinschneider) im Cod. München 63 f. 198 b (Hebr. Bibl. XVII S. 36) erwähnt, dürfte mit dem in Nr. 15 oder mit dem in Nr. 14 genannten identisch sein.

18) Israel, Verfasser des עבודת ישראל (Smyrna 1736) (oder 1737 vgl. les Rabbins Français p. 546) und eines Responsums in der Responsensammlung מים רבים, Sendbote des heiligen Landes nach Europa (Azulai מערכת ספרים s. v. עבודת ישראל.

19) Mordechai, Sohn Isaks, Enkel des ר״ד, Vater Salomo's in der Stammtafel von Arles, dort הרב החכם ר' מרדכי titulirt, vermuthlich auch identisch mit dem Vater Isaks = Mestre Petits (in Nr. 15), gelehrter Zeitgenosse Ben-Adde-

reth's, etwa 1280 in der Provence. Vgl. מהר"י בן לב, angeführt in קורא החורות, ed. Cassel 22 b.

20) Mose b. Joseph, älterer Bruder des רד"ק, allbekannt. 1150—1200 in Narbonne.

21) Mose, Vater des Samuel, Commentators der פרקי שירה, dessen Commentar nach dem Versöhnungsfeste 1346 (יצאו) geschrieben wurde (Hebr. Bibl. XIII S. 105); vielleicht identisch mit

22) Mose hazaken Kimchi Sephardi, für den David b. Elija Rofe in Palermo am 29. Siwan 5102 den Cod. Vat. 361 schreibt; also 1342 in Sicilien. S. Zunz Zur Geschichte S. 516 und Steinschneider Hebr. Bibl. XI S. 135 Anm. 2.

23) Mose b. David schreibt in רוחס (Frankreich) im Jahre 1383 den Cod. Vat. 221, 4. (Hebr. Bibl. a. a. O.).

24) Mose b. Nissim 1413 in Rom. (Zunz a. a. O. Anm. g).

25) Nissim, Vater des Letztgenannten.

26) Nissim Joseph David, Rabbiner in Konstantinopel, Vater des Verfassers der Werke מלאכת שלמה und יקהל שלמה, gest. 1836. Mit dem vollen Namen נסים יוסף דוד wird er in der Approbation Sal. Maestro's zum מלאכת שלמה genannt; in der des Konstant. Rabbinats יוסף דוד, desgleichen im Titelblatt (אנא מזרעא דיוסף קאתינא und שלמה בן דוד); sowie zu Eingang der דרשה (מלאכת שלמה S. 137); in der Approbation des Jak. Abigdor wird er bloß יוסף genannt; desgleichen zu Eingang der דרשה (מלאכת שלמה S. 110 b). Es scheint demnach יוסף der Hauptrufname gewesen zu sein, der שם עיקר, דוד der שם המפל, נסים vielleicht während einer Krankheit zugelegt. Bei Jellinek, Bibliographie hebr. Dank- und Trauerreden (Zunz-Jubelschrift hebr. Theil S. 71) ist in der 1. Rubrik (שם הנספד) der Name ישראל קמחי zu streichen und an entsprechender Stelle: נסים וסף דוד einzutragen.

27) Salomo, Urenkel des רד"ק (Stammtafel von Arles), vermuthlich ein Bruder Meſtre Petit's, 1300—1330 in der Provence.

28) Salomo b. Niſſim Joſeph David, der mehrgenannte Verfaſſer der Werke מלאכת שלמה und יקהל שלמה, noch vor 15 Jahren im Orient lebend.

29) Samuel b. Moſe wird am Verſöhnungsfeſte 1346 angeregt, einen Commentar zu den פרקי שירה zu ſchreiben. (Vgl. unter Nr. 22).

30) Samuel, Rabbiner in Konſtantinopel zur Zeit des מהרי"ו הזקנים, dem einige Reſpp. im משאת משה (Konſt. 1734 bis 35) zugehören, alſo 1720—40 (Azulai שה"ג). Vgl. oben unter Nr. 2.

31) Samuel, im Vorwort zum מלאכת שלמה als Mäcen 1862 noch in Konſtantinopel lebend, angeführt.

32) Sinai b. Chajim, Editor der חדוש רשב"א על קדושין (Konſtant. 1717).

Von den hier Genannten gehören an:

Spanien: 1) Iſak, der Stammvater der Kimchi's, geb. um 1100;

halb Spanien, halb der Provence: 2) Joſeph, des Obigen Sohn, bl. um 1150;

der Provence: 3) Moſe, des unter 2) Genannten älterer Sohn, bl. um 1180;

4) David (רד"ק), jüngerer Bruder des unter 3) Genannten, bl. um 1200;

5) Iſak, Sohn des רד"ק bl. um 1240;

6) Mordechai, Sohn des unter 5) Gen. bl. um 1280;
7) Salomo, ein Sohn des unter 6) Gen. bl. um 1320;
8) Isak=Mestre Petit de Nions, ein anderer Sohn des unter 6) Gen. (?) bl. um 1330;
9) David, Vater eines Mose bl. um 1350;
10) Joseph, Sohn des unter 7) Gen. bl. um 1355;
11) Mose, Sohn des unter 9) Gen. bl. um 1383;
12) Isak, Sohn des unter 10) Gen. bl. um 1395;

Italien: 13) Joseph, Vater eines David in Frascati (?) um 1300 (?);
14) Mose hazaken haspharbi, 1342 ein Greis, bl. um 1320;
15) David, Sohn des unter 13) Gen. 1326;
16) Samuel b. Mose, Comment. der פרק שירה (Ital. ?) 1346;
17) Nissim, Vater Mose's in Rom bl. um 1390;
18) Mose b. Nissim 1413;
19) Joseph 1675;

im Orient: 20) Jehuda Raphael bl. um 1670;
21) Chajim, Vater חי's bl. um 1690;
22) Sinai, Sohn des Letztgenannt. 1717;
23) Samuel=Conprato(?), Rabbin. in Konstantinopel bl. um 1725;

24) Israel, Sendbote des heiligen Landes, 1735;
25) David, Mäcen, Förderer der חשב"ץ-Edition vor 1738;
26) Nissim Joseph David, Rabb. zu Konst. bl. um 1825;
27) Salomo, des unter 26) Gen. Sohn, bl. um 1861:
28) Samuel, Mäcen, vom Letztgenannten gepriesen 1862;

England: 29) Jakob, Sohn des unter 23) Gen. 1748.

Die drei Nummern, um welche die zweite Zusammenstellung der ersten nachsteht, beziehen sich auf drei Namen, die weggelassen wurden, weil ihre Identität mit anderen bereits genannten wahrscheinlich ist.

Eine Berichtigung oder Ergänzung der Listen wäre erwünscht bei dem hohen Interesse, welches der klangvolle Name Kimchi für sich in Anspruch nehmen darf. Namentlich wäre es in hohem Grade wissenswerth, ob die starrenden Lücken im 15ten, 16ten und 17ten Jahrhundert sich ausfüllen lassen, oder nicht. „Annalen in Chiffer-Schrift" nannte Zunz die Namen der Juden, welche „eine geheime Geschichte in sich bergen". Sein Wort gilt freilich zunächst von dem unerschöpflich reichen Material nachbiblischer Vornamen der Juden, an welchem der im Entziffern, wie im Sammeln gleich erprobte Meister mannigfaltige geschichtliche Momente nachwies, wie sie in historischer Gesetzmäßigkeit walten. Aber an wie viel Geschichte des Judenthums, äußere, wie innere, mahnet nicht auch schon ein einziger Familienname, wenn er so viele Geschlechter umspannt, wie der Name Kimchi? Er erweckt unmittelbar die Erinnerung an Abdallah Ibn Tumarts blutigen Religionseifer, wie an den fanatischen Kampf

egen Maimonides „Führer", an die Unduldsamkeit des Abend-
mdes, wie an das Asyl, welches alle Verscheuchten in der Türkei
funden.

Ob David Kimchi mit dem Commentator der מרק שיחה
bst der Blutverwandtschaft noch irgend eine Geistesverwandt-
haft anerkannt hätte, möchten wir in begründeten Zweifel zie-
n; vielleicht auch nicht mit dem jüngsten Träger seines Namens,
r sich nicht merklich über das gesunkene Niveau des heutigen
ephardismus erhebt. Die Epigonen reichen auch nicht entfernt
i die Höhe der Ahnen hinan. Auch hierin kündet der alte
ame die alte Lehre: אין מורשה אלא מאורסה „Geist vererbt sich
cht, immer von Neuem will er durch hingebendes Angelöbniß
worben werden".

Wir tragen noch folgende Träger des Namens Kimchi nach:

a) Abraham, ältester Rabbiner in Konstant., approbirt Drucke, die in Konst. und in Ortakoi zwischen 1710 und 1720 erschienen sind. S. Roest im Katal. Rosenthal I p. 265, p. 524, p. 579, p. 986. Sein jüngerer Zeitgenosse und Amtscollege ist der von uns angeführte Chajim.

b) Benjamin, Drucker, Corrector und Ergänzer der שערי רחמים und שערי רצון (S. Ghirondi תולדות גדולי ישראל p. 62).

c) Chajim — vielleicht Enkel des angeführten Gleichnamigen — approbirt das 1794 in Livorno erschienene ס' תיקוני הזהר (S. Roest a. a. O. p. 1074), als Rabbiner in Konst.

d) Isac b David - vielleicht Sohn des als Mäcen gepriesenen D., approbirt als Rabb. zu Konst. das 1736 daselbst erschienene ראשית חכמה (S. Roest a. a. O. p. 337). Wohl kaum identisch mit dem Rabb. zu Konstantinopel,

e) Isak b. David, der 1794 das genannte תיקוני הזהר approbirt (S. Roest p. 1074).

Die Abfassungszeit von Abraham Ibn Esra's Pentateuchcommentar und Juda Mosconi's Vertrauenswürdigkeit.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

Kein Wunder, daß die Fülle ungeahnter Nachrichten, die der plötzlich aufgetauchte Mosconi über Abraham Ibn Esra, seine Schriften und Supercommentare enthält, gegen den durch Nichts beglaubigten Urheber bedenklich machte. Werden wir doch eine einzige Seite seines Werkes אזן השמע in Halberstam's Unicum Nr. 125 uns mit dem Gedränge unerwarteter Mittheilungen überraschen sehen, daß 1) bereits im Jahre 1170, neun Jahre, nachdem Ibn Esra seinen Pentateuchcommentar abgeschlossen, im Lande Zagorje, in der Stadt בירית oder בירתיא ein Gelehrter Namens Abischai einen Supercommentar und die Erklärung anderer Schriften Ibn Esra's unternommen, daß 2) Ibn Esra zwei Bücher, eine kleinere und eine größere sog. „Leiter der Gestirne" geschrieben habe, welche letztere Abischai commentirt und mit genauen Angaben über die Abfassungszeit aller Schriften Ibn Esra's ausgestattet haben soll und daß endlich 3) von Ibn Esra selber ein: „die Kräfte der menschlichen Lebensjahre" betiteltes Buch hinterlassen worden sei, in dem er seine Lebensgeschichte bis zu 3 Tagen vor seinem Tode niedergelegt habe, ein Buch, das Mosconi zwar nicht selbst gesehen, das aber zu seiner Zeit, wie ihm berichtet wurde, in Rom und zu Demotika in Rumelien noch vorhanden war. Vorzüglich diese Angaben waren es, die Mo-

coni in den Ruf eines verdächtigen, unzuverlässigen Autors gebracht haben. Steinschneider (Hebr. Bibliogr. 15, 90) glaubt, alle diese Neuigkeiten als fingirt abweisen zu müssen, hat „Mosconi im Verdacht von Erfindung oder an Erfindung streifender Ausschmückung" (Berliner's Magazin 3, 205) und nennt ihn (Abraham Ibn Esra Suppl. zur hist. lit. Abth. der Ztschr. für Math. und Physik p. 62) den „höchst verdächtigen Mosconi". Als unzuverlässig haben ihn auch Halberstam ספר העבור p. 15 und Berliner a. a. O. p. 46 hingestellt. Wir müßten also des ganzen neuen Besitzes uns rasch wieder begeben und bis auf Weiteres Abischai und all die unbekannte Litteratur, die sich an diesen Namen knüpft, zu den Fictionen betten. Vielleicht hilft jedoch eine sorgfältigere Prüfung der angeschuldigten Stelle uns wenigstens den psychologischen Beweis erbringen, daß Mosconi nicht erfunden habe.

In seinem Commentar zu Exod. 12, 2 theilt Abraham Ibn Esra eine Angabe der Baraita Samuel's mit, die aus den Ausgaben verschwunden ist, wahrscheinlich aber, wie Zunz, Ges. Schr. 3, 247 annimmt, im 5. Capitel ihre Stelle gefunden hat. Man brauche nemlich, so habe es daselbst geheißen, für die Rechnung die Länge des Mondmonats nur auf 29 T. 12 St. und 720 Th. zu beziffern. Die Vernachlässigung von 73 Stundentheilen ergebe aber, meint Ibn Esra, in einem kleinen Mondcyclus bereits gegen $^{3}/_{4}$ — יתר ist ungenau — Tage, eine Differenz, deren Summirung in den Jahren seit Erschaffung der Welt bis zur Abfassungszeit seines Commentars etwa ein halbes Jahr ausmacht. Die Probe auf diese Rechnung ist leicht gemacht, wenn wir das Datum der Entstehung dieses Werkes kennen. Wann schrieb Ibn Esra seinen Pentateuchcommentar? Auf diese Frage antwortet Mosconi mit den aus Abischai geschöpften Daten: Am 21. Nissan

1161. Unmittelbar nach Beendigung seiner Abhandlung über den Sabbat, am 15. Schebat 1159 sei er nemlich an die Ausarbeitung dieses Werkes herangetreten, das somit in 26 Monaten und 21 Tagen verfaßt worden ist. Die Anzahl der bis dahin verflossenen Mondcyclen drücke mit Bezeichnung auf Eccl. 9,7 das Chronostich aus: רצה האלהים את מעשה התכם אע"ל

Dieses Mnemonikon kann Mosconi nicht erfunden[1]) haben, weil es überflüssig und für seinen Zweck, wie wir sehen werden, störend ist. Eine einfache Division von 4921, dem Abfassungsjahre, durch 19 ergiebt die Anzahl der Mondcyclen. Gleichwohl operirt Mosconi mit dem Zahlenwerthe von רצה als mit einer unumstößlichen Ueberlieferung, die sich in seinem Gedächtnisse festgehäkelt hatte. Was bedeutet רצה? Mosconi rechnet: רצה mal $^{2}/_{3}$ T. = 4720 St. = $196^{2}/_{3}$ T. Er hat also רצה für 295 genommen. Die Rechnung stimmt nicht. $196^{2}/_{3}$ T. sind mehr als ein halbes Jahr, Ibn Esra spricht aber von kaum einem halben Jahre. Mosconi greift zu einem neuen Auskunftsmittel und verwandelt zunächst ein halbes Sonnenjahr in $^{2}/_{3}$ T., um so 274 als Anzahl der verflossenen Mondcyclen zu erhalten. Erst jetzt entdeckt er zu seiner Verzweiflung, daß dies unmöglich sei, da man ja in seinen Tagen 1361 erst im 270ten Mondcyclus stehe. Er versucht es mit kürzeren Jahreslängen, um eigentlich ebenso kläglich zu scheitern. Je lächerlicher und kopfloser dieses ganze unnütze Herumtappen uns erscheint, desto weniger werden wir annehmen, daß er das für ihn so unglückselige Mnemonikon erfunden habe.

Aber was hat Abischai oder, wer sonst der Urheber war, sich unter diesem Chronostich gedacht? Etwas vollkommen

[1]) Was dabei herauskommt, wenn man Zahl und Mnemonikon רצה als von Mosconi herrührend betrachtet, zeigt sattsam Friedländer's Darstellung (Essays 217 n. 2.

Richtiges. Nach einem jener Zahlenspiele, bei dem die Zehner als Einer, die Einer als Zehner gelten, bedeutet רצה, dessen zwei letzte Buchstaben sicherlich mit Umkehrungspunkten versehen waren, **259**. Damit gewinnen wir aber die altbekannte Angabe aus dem in den Handschriften nicht seltenen Schlußgedichte zum Pentateuchcommentar (vgl. Schiller-Szinessy, Cat. Cambridge p 119) von den 259 Cyclen und 6 Jahren, die zur Zeit dieser Abfassung verflossen waren: שנת ששי למחזור רי"ס בחמ. Mosconi hat also offenbar seine Vorlage nicht verstanden oder das Mnemonikon sich gemerkt und die Bedeutung vergessen. Seine beispiellose Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit ist längst bemerkt, vgl. z. B. Friedländer, Essays on the writings of Abraham Ibn Esra p. 217 f. und Kaufmann, die Spuren al-Batlajûsi's p. 49 f. Daß er aus dem Gedächtnisse, u. z. im Alter von 34 Jahren Dinge niedergeschrieben, die er zu siebzehn gehört, sagt er in der Einleitung (Magazin 3, 06 Z. 18) uns selber. Auch Abischai's Commentar zu Ibn Esra's größeren סלם hat er nur in der Stadt בידיא in Zagorje und nirgend sonst auf seinen Wanderungen angetroffen, Grund genug, um die Thatsache erklärlicher erscheinen zu lassen, daß er den Sinn des von Abischai entlehnten Chronostich's רצה vergessen konnte.

Nur im Vorübergehen möchte ich darauf hinweisen, daß man noch vor Kurzem sich berechtigt gesehen hätte, den Bericht von den beiden סלם המעלות, wiewohl Mosconi diesen Titel auch in der Uebersicht über die Jugendwerke Ibn Esra's anführt (Mag. 3, 03 Z. 12), als Fabel zu verwerfen. Ein Buch dieses Titels gab es gar nicht, kein bibliographisches Hülfsmittel nennt ein solches. Peyron's Katalog der hebräischen Handschriften in Turin p. 108 verzeichnet jetzt seit 1880 ein angeblich sieben Quartblätter starkes anonymes Schriftchen ספר סלם המעלות, das jedoch in der Handschrift dem Werkchen Ibn Esra's

1161. Unmittelbar nach Beendigun[illegible] Steinschneider,
den Sabbat, am 15. Schebat 1[illegible]
arbeitung dieses Werkes [illegible] von einem Tagebuch oder
ten und 21 Tagen ve[illegible] gehört hat, erscheint weniger
dahin verflossenen Mo[illegible] wir jenes זכרון המעשים gedenken,
9,7 das Chronosti[illegible] Ibn Esra darauf geschlossen hat
Dieses Mn[illegible] über dessen Antworten und Leben die
haben, weil e[illegible] Buch besaßen, ein Schluß freilich,
werden, stö[illegible] a. a. O. p. 124 n. 247 stillschwei-
Abfassung [illegible]
Gleichu[illegible] möge die Mittheilnng und Berichtigung der
רצה [illegible] Mosconi's bilden:
sein [illegible]
M[illegible]
[illegible]

ואל תתמה על זה כי הנה הברית' שלו[1] [illegible]
שנה ר"ל אל תתמה על מה שאמרנו שבן תקופת [illegible]
[illegible] ימים ותאמר ואיך קרה לו ולמה קרה לו זה ואיך [illegible]
בחשבונו כי אני אראה לך חלוף בחשבונותיו יותר גחל [illegible]
[illegible] ונפל בחשבונו במולד כי לפי חשבונו המרחק שבן [illegible]
[illegible] חשבונו בכל מחזור ויעלה יותר משש עשרה שעות [illegible]
[illegible] והנה המרחק בין חשבון מולדו מימי בראשית ובין מולד [illegible]
[illegible] השתדלו בחבור זה הספר ר"ל ספר הישר[2]) קרוב מחצי [illegible]
[illegible] האעז"ל היום בין למעלה בדברו על מרחק תקופת שמואל [illegible]
[illegible] ובין פה בדברו על מרחק מולד שמואל ממולד האמתי [illegible]
[illegible] זה הספר שאנחנו מבארים אותו ר"ל ספר הישר ואם [illegible]
[illegible] זה שממולד ימי בראשית עד מולד האעז"ל בחברו הספר [illegible]
[illegible] חצי לשנה [l. לחצי שנה] לפי השרש אשר השריש [illegible]
[illegible] אמרו והנה יתחברו מהם בכל מחזור יותר משתי
[illegible] שלישיות יום הנה תשיג זה על זה הדרך אנחנו נחשוב כמה מחזורים
[illegible] ממולד ימי בראשית עד זמן חברו הספר הזה ונמצא כי הוא חבר הספר

[1]) Das in unseren Ausgabn fehlende wichtige Wörtchen שלו eigt die folgende Angabe ausdrücklich als Entlehnung aus Samuels Baraita.

[2]) Vgl. über diese Bezeichnung Mtsch 31,360 und Lippmann שפת יתר f. 18 b n. 10.

הזה בשנת ד" אלפים ו"ט מאות ועשרים ואחת לחשבו
והתעורר לחבר הספר הזה מעת התעוררו לחבר את א
השבת חבד בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ותשע
בראשית כמבואר באגרת השבת [1]) והיה זה [f. 123 b]
טבת של שנת תשע עשרה הנזכרת וכחמשה ימים לחדש ש
עשרה שנה הנזכרת החל ליסוד מוסד חבור הספר הזה ויתקנהו
חקרו ובדקו מאמריו בו וישלימהו בשלמות מלאכת צחות
והעלמת הרמזים הסודיים והלחשים התבוניים ביום ששה ועשרים יום
ניסן של שנת אחת ועשרים הנזכרת והנה החל מלאכת הספר הזה ותק
בתקונים משובחים ורחץ בהבנות רמזי מספר במים שאובי' ממעייני ישועת
כל חכמה בששה ועשרים חדש ועשרים ואחד יום כי בחמישי בשבט של
שנת תשע עשרה החל במלאכת הספר ובששה ועשרים לחדש ניסן של שנת
עשרים ואחת הנזכרת כלה מלאכתו. והנה לפי זה תמצא אתה השואל לדעת
זה מחזורי ארבעת אלפים ותשע מאות ועשרים ואחת שנים שהם רצ"ה
מחזורים סימנם רצ"ה האלהים את מעשה החכם אעז"ל במלאכתו בספר הזה
ואם כן הוא וזה ממה שאין ספק בו הנה אנחנו בהכותינו [2]) י"ו שעות
שהם שתי שלישיות יום על רצ"ה שהוא מספר המחזורים שעברו מימי
בראשית ועד שנתחברו [l. שנת חברו] החכם חספר הזה בו והשלים
מלאכתו יעלה בידינו אחר ההכאה והחבור ארבעת אלפים ושבע מאות ועשרים
והם שעות נשיבם ימים ונמצא שיהיו מאה וששים [l. וששה] ותשעים
ום ושתי שלישיות יום שהם י"ו שעות ואין ספק לך שקצ"ו יום וי"ו שעות
יותר מחצי שנה הם ואין צרי' לומ' שהם קרוב משנה הנה אנחנו בארנו לך
זה לפי מה שקבלנו וראינו מזמן חברו הספר ומה שראינו מזה הוא מה
שראינו מדברי חכם גדול שמו החכם הרב ר' אבישי מארץ זגורא [3]) מעיו

---

[1]) S. מבחר המאמרים f. 58 a und Kerem Chemed 4,159.

[2]) Ueber הכה על = multipliciren vgl. Steinschneider a. a. O. 06 n. 179.

[3]) Berliner a. a. O. p. 45 n. 1 und Friedländer a. a. O. 214 schreiben Sagori. Doch wird זגורא hier ausdrücklich als Land beichnet und dürfte den mittelalterlichen Namen Macedoniens oder Bulgaens darstellen. Vgl. Jireček, Geschichte der Bulgaren im Inde s. v.

בירנ"ייא [1]) שבין ארצי אני חמבאר ובין עירי הנזכר בפתיחה [2]) שהוא אכרי"דא
לארץ הנזכרת ולעיר הנזכרת מהלך שנים עשר יום והוא שהחכם הנזכ' ר'
אבישי השלם עשה באור לספר הנזכר היזע בשם סלם המזלות הגדול כי
שני ספרים חבר האעז"ל וקראם בשם סלם והאחד קראהו סלם המזלות הקט
הוא הראשון מסולמיו והשני קרא סלם המזלות הגדול ואיננו פה היום ספר
סלם המזלות הקטן ואמנם לא זכינו מיום הפרדנו מארצנו לראות בשום מקום
ספר סלם המלזות הגדול ושם באר החכם ר' אבישי הנזכר זמן חבר החכ'
אעז"ל ספר וספר מספריו ואולם החכם ר' אבישי הנזכ' קבל זה בקבלה כי
היה קרוב לזמן החכ' אעז"ל לפי היזע לנו בארצות ההן מתוך ספרי החכם
הגדול השלם בכל חכמה הר' אבישי הנזכר או אולי ראה זה בספר מה
חברו החכם אעז"ל ולא ראינוהו אנחנו כי לפי מה ששמעתי בהיותי באי
אגריפון [3]) החכם אעז"ל חבר ספר קראו כחות שנות האדם ושם באר איך
אפשר שיקבל האדם כח עליון בכל הלק וחלק מחלקי שנותיו והודיע שם
לפי מולד כל איש ואיש איך יעוררוהו משרתי האל נגידי העולם השפל ופקידיו
בכל חלק מה מחלקי שנותיו לעשות פעלות מה לא יעשם בחלק אחר וזה
הספר לא זכיתי לראותו אבל שמעתי שהוא נמצא בדימוטיכו בארץ יון [4])
ם שמעתי שהוא נמצא ברומא רבתא והגידו לי רואיו כי שם באר החכם
אעז"ל כל תולדותיו וכל אשר קרהו מיום מולדו עד שנת פקדתו שהיתה שנת
חמש ושבעים לשנותיו והגידו לי שכתב בו כרצונו עד ג' ימים קרוב לבקשת
פשו הצרורה ב"ה את יי' אלהיו · גם הגידו לי ששם פרט כל מעשיו וכל
אשר עשה כל ימי חייו יום יום שבוע שבוע חדש חדש שנה שנה ואולי
הספר ההוא שבלי ספק הוא ספר נכבד הגיע ליד החכם השלם ר' אבישי
הנזכ' ומשם הוציא מה שאמ' בבאורו לספר סלם המזלות הגדול ואשרי עין
[f. 124 a] ראתה הספר ההוא ואמנם לפי דברי הח' הנכבד אעז"ל בזה
הספר ר"ל ספר הישר ובפרט לפי דבריו פה בזו הפרשה אם נרצה אנחנו
לדעת זה יותר באמתות נקח זמן חצי שנה שמשיית כי אין חשבו שנה כי

---

[1]) Berliner a. a. O. liest בירנייא und übersetzt במדינת irrthümlich Provinz.

[2]) מאכרידה המדינה ממלכות בולגריאה מאדנות שרויאה so bezeichnet Mosconi seine Heimath, s. Magazin 3, 06 Z. 30 und p. 43, 95.

[3]) Egribos, Negroponte.

[4]) Demotika in Rumelien, südw. von Adrianopel.

אם לשמש ונשב ימי חומן שעות ונראה כמה שתי שלישיות יום יש בהם ואו נדע כמה מחזורים עברו מימי בראשית עד שנת חברו החכם הספר הנכבד הזה ואו נכיר אך שרשו פתוח אלי מים החכמה האמתיה ומל חיי עולם ילין בקצירי שרש סחזתיו הנפלאים ונאמ' הנה זמן תצי שנה שמשיית הוא קפ"ב יום ו"ח שעות מוספות עליהם וזה לפי השרש הידוע שהשנה השמשיית היא שס"ה יום ורביע כי תצי שס"ה יום ורביע יעלה מה שאמרנו והוא קפ"ב ום ושמונה עשרה [1]) שעות מוספות עליהם והנה אם נעשה אנחנו זה המעשה שרמזנו בתצי השנה השמשיית לפי זה השרש הנה נשתבש מאוד כלי ספק כו' וזה כי בהכותינו כ"ד על קפ"ב יצא לנו ד' אלפים שס"ח ועם חבור י"ח שעות המוספות ישוב שס"ח שפ"ו [2]) והנה אנחנו נמצא מאתים ושבעים וארבע שתי שלישיות יום כ"ד אלפים ושפ"ו שעות [3]) וישארו לנו ב'שעות והנה לפי זה יעלה העולה מזה רע"ד מחזורי" בהעדיף שתי שעות ואנחנו עד היום שהוא יום שני לחדש שבט שנת חמשת אלפים ומאה וכ' ושתים שנה לחשבון ימי בראשית לא השלמנו עדין מחזור מאתים ושבעים כי אנחנו לפי זה החשבון בשנת אחת עשרה ממחזור מאתים ושבעים ואיך יצדק זה. והנה עכ"פ עלינו לבקש חשבון משנה שכותנת הח' אע"ל בה ' ודע שמה שהסכימו חכמי התכונה שהשנה השמשי' שס"ה יום ורביע יום הנה זה הוא לפי מהלך השמש כנגד גלגל המזלות ואמנם לפי מהלכו בערך מהלך הירח בגלגלו נס' חכמי המזלות שיספיק לו מהלך ש"נ יום וזה המספר הוא מספר שנתי לפי מהלך הירח בגלגלו אשר המהלך ההוא קראו חכמי המבע והרפואה המעמד הקטן כי אין לירח מהלך יותר קטן ממנו כמו שבארנו בבר בפר' ואלה שמות [4]) ושנת הירח לפי זה המהלך שכ"ג יום ועשר שעות והנה בחנו חכמי

---

[1]) Der Rechenfehler ſtammt wohl daher, daß für י"ה irrthümlich י"ח geleſen und ſo ſtatt 15 Stunden 18 beibehalten wurde. Friedländer p. 217 bemerkt Nichts darüber.

[2]) 182 mal 24 + 18 = 4368 + 18 = 4386.

[3]) 4386 : [$\frac{2}{3}$ Tage = Stunden] 16 = 274. Reſt: 2 Stunden.

[4]) Zu Ex. 2, 2 f. 82 a: להמשכו בזה אחרי חכמי חמחקר על האמת האומרים שכל פעלות הלבנה בעולמנו זה השפל הן נמשבות אחר מעמדה כמהלכה בגלגלה ויקראו זה המעמד המעמד הקטן ממעמדיה כי לה מעמד זולת זה ארוך ממנו והיא מעמד מהלכה בערך דבוקה עם השמש ונגודה עמו גם יש לה מעמד אחר בערך מהלכה הנחשב בערך גלגל המזלות גם זולת אלה המעמדות יש לה מעמדים ומעמדות בערך התלוכותיה הנחשבים בערך חמשת ככבי הנבוכה גם בערך הראש והזנב והנה אצל החכם א"ען"ל כמו

הטבע והרשאה גם חכמי התכונה עמהם שהשמש ילך בש"נ יום מה שילך הירח בשכ"ג יום ועשר שעות ובאמת מה שאמ' החכם פה באמרו קרוב מהצי שנה שכוונתו על השנה המכרת ר"ל שנת ש"נ יום שהיא שנת השמש בערך מהלך הירח הקטן שהוא מהלך שכ"ג יום ועשר שעות והצי השנה הזאת קע"ה יום והוא קרוב מהצי שנה שמשיית באמת שחשבונה לפי מהלך השמש בערך גלגל המזלות וכאשר נתן אנחנו מקע"ה יום שהי שלישיות יום לכל מחזור ונשוב אחר החשבון יעלו בידינו רס"ב מחזור וח' שנים שהם ד' אלפים וח' מאות וחמש ושבעים שנה [1]) ונמצא לפי זה שבד' אלפים והתע"ה שנה תכר המחבר הח' אעו"ל ספרו הנקרא בשם ספר הישר והוא זה הספר אשר אנחנו מבארים אותו עתה כמו שידענו בכר ופסקנו הדין בזו הדרך לפי שלא מצאנו חשבו יותר קטן מחשבון ש"נ יום מחשבונות מהלכות השמש עד שנבנה בין השנה בו את כל זה ראיתי תחת השמש מצד הוראות מהלכיו המתהלפים בשמים והיו לי לעינים.

שאמרנו כל פעלות הלבנה בעולמנו השפל היו נמשכות אחר מעמד מהלכה הקטון וזה המעמד אחר דעת החכם במולות הלדוע בשם כנדי הוא שמונה ועשרים יום וי"מ שעות ות"ר חלקים.

[1]) Es nützt Nichts, die Flüchtigkeit dieser Rechnung durch Conjecturen entschuldigen zu wollen, da selbst die Annahme, sei in תתע"ה תתר"עח verlesen und demgemäß in Worte umgeschrieben worden, eine Vernachlässigung der 8 Jahre voraussetzt. S. Friedländer a, a. O. 218.

Recenſion.

Geſchichte des Erziehungsweſens und der Cultur der Juden in Italien während des Mittelalters. Von Dr. M. Güdemann, Rabbiner und Prediger in Wien. Wien 1884. Alfred Hölder, K. K. Hof- und Univerſitäts-Buchhändler.

Im erſten Bande ſeiner Geſchichte des Erziehungsweſens und der Cultur der abendländiſchen Juden hat der Verfaſſer ſich über Frankreich und Deutſchland verbreitet, in dem vorliegenden zweiten behandelt er die italieniſchen Juden. Daß letztere den deutſchen und vornehmlich den franzöſiſchen Glaubensgenoſſen nachſtanden, hat derſelbe ſchon im Vorworte zu Bd. I ausgeſprochen. Was uns in dem neuen Bande anmuthet, das iſt das gute Einvernehmen, in welchem wir ſie mit ihren chriſtlichen Landsleuten leben ſehen. Dadurch geſchah es, daß die Juden, wie es Thomas v. Aquino hervorhebt, ſich dort am Handwerk und Gewerbe betheiligten. Beſonders ward die Färberei und der Seidenbau von ihnen betrieben. Sie waren eben nicht, wie in andern Ländern, auf den Wucher angewieſen. Befaßten ſie ſich übrigens auch mit Geldgeſchäften, ſo verſtießen ſie damit, um das hier gleich vorweg zu nehmen, nicht gegen die Landesſitte. „In Italien wucherten Alle“ heißt es in der Einleitung. Intereſſant iſt, daß dieſer von der Kirche vielfach angegriffene Wucher von der Kirche ſelbſt ſeinen Urſprung herleitet. „Rom bezog nämlich“, ſo äußert ſich darüber Wilh. Kießelbach „Der Gang des Welthandels und die Entwicklung des europäiſchen Völkerlebens im Mittelalters (S. 240) „aus der ganzen chriſtlichen Welt mehr oder weniger regelmäßige Abgaben. Da die-

ſelben jedoch nicht in Naturalgegenſtänden vom Norden der Alpen her an den Tiber gebracht werden konnten — nur die Isländer ſandten Wallroßzähne nach St. Peter — ſo mußten ſie in Edelmetall, in Münzen, geleiſtet werden. An der Einſammlung und Uebermachung des Peterspfennigs nach Rom wächſt daher im Mittelalter zunächſt das Banquierweſen empor. Namentlich ſind es die lombardiſchen Städte, welche, durch ihre örtliche Lage begünſtigt, auf ſolcher Grundlage den Geldhandel weiter ausbilden. „Im Mittelalter" erfahren wir auch aus dem vorliegenden Geſchichtsbande, war **Lamperter**, d. i. **Lombarden**, der Gemeinname für Italiener, wie **Kauwerz, Gawertschen** [1]), **Cáorsini** von **Cáhors** in Südfrankreich, ein Schimpfname für Wechsler und Wucherer".

Der Kirche erging es in dieſer Beziehung, wie Goethe's „Zauberlehrling", mit dem ſie ausrufen konnte:

„Die ich rief, die Geiſter
Werd' ich nun nicht los".

Sie erkannte nämlich bald eine Gefahr für die Hierarchie in der Herrſchaft des Kapitals. Vielfach hören wir daher in Italien den Clerus gegen dieſelbe eifern, ohne daß die Juden dabei in Betracht kommen.

Zeugniß davon, daß ſich letztere in Italien heimiſch fühlten, giebt der Umſtand, daß „auf die Ueberſetzung der Bibel in die Landesſprache großes Gewicht gelegt ward, ſo zwar, daß die Lectüre dieſer Ueberſetzung der Lectüre des Targums gleichgeachtet wurde . . . Für ein ſehr geſchätztes Verdienſt galt es, das Italieniſche rein und gewandt zu ſprechen". Hierher gehört auch eine von Perles, der dabei auf vorſtehende Beziehungen hinweiſt, „Beiträge zur Geſchichte der hebräiſchen und aramäi-

[1]) Dieſelben treten meiſtens in Verbindung mit den „Welſchen" auf, und die vermiſchte Sprache beider ſoll unſerm Ausdruck „Kauderwälſch" den Urſprung gegeben haben. Kießelbach a. a. O.

ſchen Studien" (S. 123) angeführte Stelle aus שלטי הגבורים von Abraham Porteleone: „הביקרי דדקי הראשונים שלנו שהיו פוחדין הפרשה בלשון לעז של רומי שהוא בפי כל העם."

So ſehen wir auch ſpäter Juda Romano ein Gloſſar zur philoſophiſchen Einleitung des großen maimonidiſchen Ritualwerkes ausarbeiten, „in welchem er ſich des Italieniſchen zur Worterklärung bedient". Hervorzuheben iſt von demſelben folgende freimüthige Aeußerung: „Ich ſehe, daß die Söhne meines Volkes ſich jeder Wiſſenſchaft und Intelligenz berühmen und daß ſie der Anſicht ſind, die Wahrheit und wirkliche Erkenntniß gingen den andern Nationen, insbeſondere den Chriſten ab. Dieſe Wahrnehmung hat mich beſtimmt, einige von ihren Abhandlungen aus verſchiedenen Wiſſensgebieten zu überſetzen, um ihre Weisheit aufzuzeigen". Mit vielen Ausſprüchen, auch aus nichtjüdiſchen Philoſophen, ziert ſein Sittenbuch (מעלות המדות) ferner Jechiel ben Jekuthiel. Zu viel Ehre widerfährt aber ſeiner „Beleſenheit und Bildung" mit dem Hinweiſe darauf, daß er „Stellen aus den Weisheitsſprüchen Alexander's, Sprüche der römiſchen Weiſen, des Porphyrius, des Ariſtoteles" anführt, denn dieſe Stellen ſind den מסרי הפילוסופים entlehnt. Vgl. Dukes „Zur rabbiniſchen Spruchkunde, S. 78 f., der nach kurzer Beſprechung des Buches mit dem „Curioſum" ſchließt, „daß dieſes Buch unter dem Titel מר הקדש (Ofen 1831) von einem gewiſſen Simon Krummau herausgegeben wurde. Der Herausgeber nannte den wahren Verfaſſer nicht und eignete es ſich ſelbſt zu".

Der hervorragendſte Vertreter auf litterariſchem Gebiete ein Mann, um den ſich ein Kreis ſchaart, „in welchem jüdiſche Wiſſenſchaft und nationale Cultur zu harmoniſcher Vereinigung gelangt ſind" iſt der Dichter Immanuel. Von ihm ſagt der Verf.: „In Immanuel zeigt ſich der Jude und der Italiener in harmoniſcher Vereinigung. Als Jude vertieft er ſich mit ſeltener Hingebung in das Schriftthum und ſucht den reichen

Gedankenſchatz deſſelben zu heben, um ihn ſeinen Glaubensgenoſſen zu vermitteln. Es geſchieht auch aus ſeiner religiöſen Ueberzeugung und der hohen Würdigung ſeines Glaubens heraus, daß er unabläſſig bemüht iſt, ſeine Glaubensbrüder auf die Höhe der Zeitbildung zu heben ..... Sein Humor, ſeine Erzählungskunſt und nicht am wenigſten ſeine Frivolität ſind Züge, welche dem italieniſchen Nationalcharakter entlehnt ſind". Befreundet mit Dante, hat er auch italieniſche Sonette gedichtet. Er iſt überhaupt ein beredtes Zeugniß dafür, daß „die künſtliche Veranſtaltung der Abzeichen, mit welcher Innocenz III den Ausſchluß der Juden aus der menſchlichen Geſellſchaft bezweckte, ihren innigen Anſchluß an dieſelbe und an die ſie erfüllenden geiſtigen Intereſſen nicht zu verhindern vermochte." Wenn auch Kaiſer Friedrich II, der nicht eben kirchlich geſinnt war, von Härte gegen die Juden nicht freizuſprechen iſt, ſo iſt doch andererſeits hervorzuheben, daß er jüdiſche Gelehrte heranzuziehen wußte, einen regen mündlichen und ſchriftlichen Verkehr mit ihnen unterhielt und ſich Ueberſetzungen aus den arabiſchen Philoſophen von ihnen anfertigen ließ. So ſagt der in Neapel lebende Jacob b. Abba-Mari Anatoli am Schluſſe ſeiner Uebertragung von Averroës Commentar zum Organon, die er 1332 beendete, daß er eine Penſion vom Kaiſer habe, welcher, wie er hinzufügt, (ſ. Munk, Mélanges p. 335) „die Wiſſenſchaft liebt und diejenigen, die ſich damit beſchäftigen."

Die politiſche Stellung der Juden in ganz Italien war durch das Mittelalter hindurch im allgemeinen eine günſtige, deſto betrübender iſt es, daß ſie, am Ausgange desſelben, den 25. Juli 1511, „durch Concurrenzneid, der ſich hinter religiöſem Eifer verſteckte," ſagt der unbefangene Spandò Bolani, aus Calabrien, das zur Zeit unter ſpaniſcher Herrſchaft ſtand, vertrieben wurden. „Von einer Maſſentaufe der Juden in Pulien, ſowie von einer Vertreibung derſelben unter Carl, als welchen wir

nach der Angabe Giordano's, daß beide Ereigniſſe etwa 14 oder 15 Jahre vor dem Zeitpunkt ſeiner Predigt (1304) ſtattgefunden hätten, nur den zweiten dieſes Namens aus dem Hauſe Anjou (1284—1309) verſtehen können" iſt, nach der Meinung des Verfaſſers, „anderweitig nicht das Geringſte bekannt." Dem gegenüber iſt auf die Angabe des שבט יהודה, das Schickſal einer Hauptgemeinde in der genannten Provinz betreffend, hinzuweiſen. Daſelbſt ſchließt nämlich § 18 mit der Vertreibung der Juden aus England und zwar mit der Jahresangabe 5020. Dürften wir, in der Annahme, daß urſprünglich Buchſtaben dafür geſtanden, ג ſtatt כ leſen, ſo würde ſich 1290 ergeben, wie es der Wirklichkeit entſpricht. Dann würde aber nicht nur der Bericht, ſondern auch die Zeitangabe in dem nächſtfolgenden Paragraphen mit der von Fra Giordano erwähnten Maſſentaufe übereinſtimmen. Derſelbe beginnt nämlich, ſ. Wiener's Ueberſetzung S. 85, mit den Worten: „In demſelben Jahre, alſo 1290 (=1304—14), wurden zwei große Gemeinden, die zu Neapel und Trani, (in Apulien) gezwungen, ihre Religion aufzugeben, was die meiſten thaten." Gegen Ende heißt es, (vergl. Dukes, Zur Kenntniß ꝛc., S. 13 und S. 139). „Es lebten aber in Trani Bari und Neapel Männer, die durch ihr Wiſſen ſehr geachtet waren, insbeſondere als Redner und Dichter, und nirgends auf Erden wurde ihres Gleichen gefunden, außer unter den Bewohnern der Provence, die es hierin weiter als alle Juden gebracht hatten. Der Paragraph ſchließt allerdings: „Später wurde dem Könige bekannt, daß der Geiſtliche alles angeſtiftet hatte, und er befahl, ihn aufzuhängen u. ſ. w." Damit iſt das Räthſel gelöſt, wie ſolche Unduldſamkeit zu erklären ſein ſollte, „denn Carl I war geradezu ein Gönner der Juden, und der zweite nahm ſie wenigſtens in Schutz."

Aus Trani ſtammten zwei ſehr angeſehene Talmudgelehrte, R. Jeſaia b. Mali und ſein Tochterſohn, Jeſ. b. Elia (ריא״ז),

welche vom Vf. sehr eingehend gewürdigt werden. Gesichtet werden die Leistnngen des erstgenannten in der fünften unter den achtzehn gelehrten Noten, die das Buch zieren. Die dritte derselben beschäftigt sich mit Ibn Esra's Satire (Kerem Chemed IV, 138) „über die biblische und grammatische Wissenschaft iu Italien." Die sachliche Ausführung in derselben ist gewiß die einzig richtige. Irrthümlich ist die Bemerkung, daß לִמְתִים zu lesen sei, denn das Metrum erfordert לְמֵתִים, was aber desto mehr für die gegebene Auffassung spricht. Man erfährt ja, daß der aufgeblähte „Grieche" den Tod des „jugendlichen Benjamin" auf dem Gewissen hat. Gewandt ist in Note XIII die Auflösung lateinischer „in hebräischen Charakteren geschriebenen Zauber- und Bannsprüche." Wenn dabei gelegentlich einer so ausgestatteten Münze die Bezeichnung des Gottesnamens mit drei Jod besprochen wird, so ist auf הליכות קדם von G. J. Polak, S. 55 und S. 67 zn verweisen. An ersterer Stelle wird auf die Bestimmung ש"ע י"ד סי' רע" Bezug genommen: „והשם שכותבין בסדורין ב' יודין ואחת על גביהן מותר למחקו אם הוא לצורך„. Damit erklärt sich die Stelle im Purimtraktat. Die letzte Note bespricht das Wort Idubi. Vf. weist nach, daß Giovanni di Giovanni, der in seinem Buche „L'Ebraismo della Sicilia (Palermo 1748) eine Klasse von Gemeindebeamten damit bezeichnet, so daß Zunz, zur Geschichte, S. 514 Anm. מובי darunter vermuthet, dieselben aus einem in einer italienischen Urkunde vorkommenden und von ihm mißverstandenen Ausdrucke la yiduba d. i. la chetubà (כתובה)" geschnitzt habe. Dieser Giovanni hat sich überhaupt mancherlei Mißverständnisse zu Schulden kommen lassen. Deshalb haben in der neuesten Zeit sicilische Gelehrte den Gegenstand seiner Forschung von neuem aufgenommen. Auf sie gestützt, wird im vorliegenden Buche ein besonderes Capitel der erfreulichen Entwickelung der Juden in Sicilien, sowohl rücksichtlich ihrer musterhaften Gemeindeverwaltung, als ihrer gewerblichen Betriebsamkeit,

wie nicht minder ihrer Beliebtheit bei ihren chriſtlichen Mitbürgern, die über die Vertreibung derſelben durch Ferdinand den Katholiſchen entſetzt waren, gewidmet.

Der Verfaſſer verſteht die Kunſt der Darſtellung in hohem Maße. Das hat er durch dieſen und den vorangehenden Band bewieſen, die beide ſehr anziehend geſchrieben ſind. Bei ſeiner großen Beleſenheit und vielſeitigen Bildung bieten ſie, wenngleich für ein großes Publicum berechnet, beſonders durch Benutzung unbekannter Handſchriften, auch dem Forſcher viel Neues und Belehrendes. Wir ſcheiden von ihm mit aufrichtigem Danke und freuen uns auf ſeine fernere Gabe.

Egers.

Nachtrag zu S. 328.

Die von mir widerlegte Conjectur hat Reifmann bereits 1843 im Ltbl. d. Or. p. 608 mitgetheilt. Der Schluß, der daſelbſt an dieſen Vorſchlag geknüpft wird: „Man ſieht daraus, in welchem Zuſtande unſere Schrift ſich erhalten und wie ſehr ſie noch der Correctur bedarf", entfällt ſomit von ſelbſt.

D. Kaufmann.

Inhalts-Verzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Ueber die Stellung der deutschen Juden innerhalb der gesammten Judenheit. Von Dr. Frankl .	1— 22
Die Fabel in Talmud und Midrasch (Fortsetzung). Von Dr. Back	23— 33
Nachtrag. Von Demselben	34— 35
Fortsetzung	114—125
Schluß	255—267
Ueberbleibsel der sabbatianischen Sekte in Salonichi. Von Prof. Dr. Graetz	49— 61
Nachtrag. Von Demselben	62— 63
Akrostícha, mit besonderer Berücksichtigung der Dichtungen Abraham b. Esra's. Von Dr. Egers	64— 74
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher	74— 87
Fortsetzung	125—144
Fortsetzung	171—184
Fortsetzung	225—238
Schluß	268—281
Nachträge	281—284
Der synagogale Ritus. Von weiland Oberrabbiner Leopold Löw	97—114
Fortsetzung	161—170
Fortsetzung	214—224
Fortsetzung	305—326
Fortsetzung	364—374
Schluß	458—466
Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen. Von Prof. Dr. Graetz	145—160
Fortsetzung	193—207
Fortsetzung	241—254

Seite

Fortsetzung . . . . . 289—304
Fortsetzung . . . . . 337—348
Fortsetzung . . . . . 414—431
Fortsetzung und Schluß . . . . . 433—447
Jehuda Halevi und die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Von Prof. Dr. Kaufmann . . . . 208—214
Aus Moses b. Esra's Divan. Von Dr. Egers . 285—288
Muammar as-Sulami und der unbekannte Gaon in Ibn Esra's Jesod Mora. Von Prof. Dr. Kaufmann . . . . . 327—332
Die Erfurter hebräischen Grabschriften. Von Dr. Kroner . . . . . 349—363
Montefiore, Crémieux und Rießer. Von Dr. Frankl 385—413
Karäische Studien neue Folge. Von Demselben . 448—457
Fortsetzung. Von Demselben . . . . . 513—521
Die kriegerische Bewegung in Palästina am Ausgange des zweiten Jahrhunderts. Von Prof. Dr. Graetz 481—496
Zur Geschichte der Juden in Spanien nach Tourtoulon nebst Anhang von Dr. Steinschneider 497—512
Salomon Bonfed's Satire (שיר התלונה). Von Dr. Egers . . . . . 522—525
Historische und topographische Streifzüge. Von Prof. Dr. Graetz . . . . . 529—551
Die Familie Kimchi in ihrer Ausbreitung nach Ländern und Zeiten. Von Dr. Frankl . . . . 552—561
Die Abfassungszeit von Abraham Ibn Esra's Pentateuchcommentar und Juda Mosconi's Vertrauenswürdigkeit nebst Anhang. Von Prof. Dr. David Kaufmann . . . . . 562—570

Recensionen.

Lehrbuch der neuhebr. Sprache und Literatur von Siegfried und Strack, besprochen von Dr. Bacher 85— 96

Seite

Targum Onkelos von Dr. Berliner, besprochen von Dr. Rosenthal . . . . . 333—337

Schluß . . . . . 380—384

Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien während des Mittelalters von Dr. M. Güdemann, Rabbiner und Prediger in Wien. Wien 1884. Alfred Hölder, besprochen von Dr. Egers . . . . . 571—577

Notizen.

1. Die Frau des Turnus Rufus. 2. Die Bedeutung des Verbums יבם. Von. Prof. Dr. Graetz . 36— 48

Notiz zur Geschichte der deutschen Juden im 16. Jahrh. Von Dr. Louis Neustadt . . . . 188—192

Notiz (die Auflösung eines talmudischen Rebus). Von Dr. Alex. Kohut . . . . . 238—240

Notiz. Von Dr. Harkavy 240

Bemerkung zu S. 208—214. Von Dr. Hartwig Hirschfeld . . . . . 374—378

Notiz zu S. 238—240. Von Dr. Sidon . . . 379—380

Notiz zu S. 285 ff. Von Dr. Egers . . . . 431—432

Miscellen (über R. Duval's dialectes néo-araméens). Von J. L. . . . . 466—468

1. Ein dunkler Vers im Segen Bileams. 2. Die Veranlassung zum Verbote des Heidenöls. Von Prof. Dr. Graetz . . . . . 468—474

Einfluß der christlichen Allegoristik auf die jüd. Bibelexegese. Von Dr. Bacher . . . . . 475—477

Miscellen (1. Abraham ibn al-Khatib, 2. Samuel „Aben Hucar", 3. Andruzagar). Von Dr. Steinschneider . . . . . 477—480

Notiz über Salomo Molcho. Von Dr. Frankl . 526—528

Bemerkung zu Jahrg. 32 S. 373. Von Demselben 528

Druck von S. L. Monasch & Co., Krotoschin.

33. Jahrgang. 1884. Heft I.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

Januar 1884.

Inhalt:

Ueber die Stellung der deutschen Juden innerhalb der gesammten Judenheit. Von Dr. Frankl.
Die Fabel in Talmud und Midrasch. (Fortsetzung.) Von Dr. Samuel Back.
Nachtrag. Von Dr. Samuel Back.
Notizen. Von Prof. Dr. Graetz.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.

Billigste Offerte

in

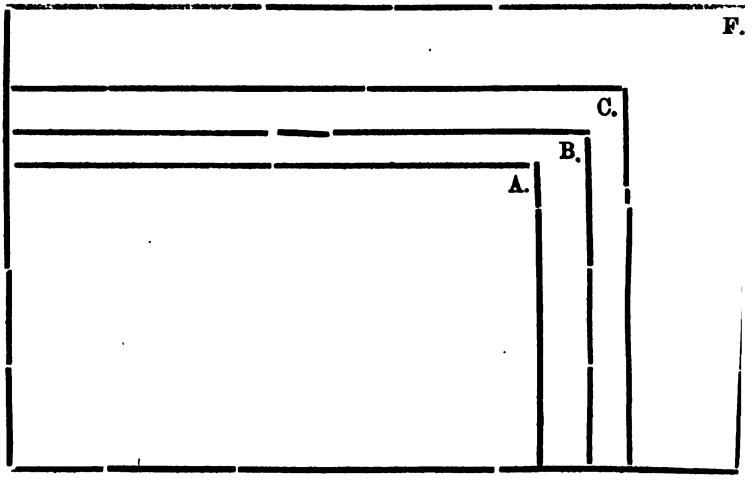
Buchdruck-Visitenkarten

bei frankirter Zusendung!

100 Stück **auf sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier
Grösse A. 1—2 zeilig 1,10 M., 3 zeilig 1,35 M
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M
bei vorheriger Einsendung des Betrages. Nachnahme ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.,
in Krotoschin.

Formate.



In allen Buchhandlungen vorräthig.

Mit 20 Illustrationen!
(Porträts der Angeklagten, Vertheidiger, Richter etc.)
Preis 60 Pf.

Der
Proceß von Tisza-Eszlar.
(Verhandelt zu Nyiregyhaza im Jahre 1883.)

Eine actenmäßige Darlegung des Thatbestandes, der Zeugenaussagen, der Vertheidigung, wie des Urtheils.

Preis 60 Pf.
Mit 20 Illustrationen!

A. Hartleben's Verlag in Wien, I., Wallfischgasse 1.

Hebräische und deutsche Druckarbeiten

für Synagogen-Vorstände, Krankenverpflegungs- und Beerdigungs-Vereine etc. fertigen zu civilen Preisen an

Krotoschin.

B. L. Monasch & Co.,
Buchdruckerei.

צרור הרין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,
liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme:
25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.
B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Abonnements-Einladung.

Die

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft des Judenthums

redigirt von

Professor Dr. H. Graetz

und

Dr. P. F. Frankl,

unter Mitwirkung zahlreicher und namhafter Gelehrten

begann

mit dem 1. Januar 1884

Ihren Dreiunddreissigsten Jahrgang

und ladet zu zahlreichem Abonnement ergebenst ein.

Dieselbe erscheint wie bisher pünktlich in 12 monatlichen Heften zu 3 Bogen gross 8°, welche regelmässig in den ersten Tagen jeden Monats versandt werden.

Der Pränumerationspreis für den Jahrgang beträgt 9 Mark, zu welchem derselbe **durch alle Postanstalten** sowie **direct von uns** zu beziehen ist.

Ausserdem nimmt jede Buchhandlung Bestellungen entgegen.

Neu hinzutretenden Abonnenten liefern wir auf Wunsch die Jahrgg. 1877 bis incl. 1883 für 35 Mark.

Wir bitten um rechtzeitiges Abonnement, damit in der Versendung keine Verzögerung entsteht.

Inserate, die durchlaufende Petitzeile 20 Pf., finden weiteste Verbreitung.

Kroto schin, Provinz Posen, im December 1883.

Die Verlagsbuchhandlung:

B. L. Monasch & Co.

Postanweisungen, wie überhaupt alle Sendungen, die wir richtig erhalten sollen, sind stets zu adressiren: **B. L. Monasch & Co.** — Werden die Worte „**und Co.**“ fortgelassen, so wird uns die Sendung von der Post nicht ausgeliefert.

33. Jahrgang. 1884. Heft 2

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

Februar 1884.

Inhalt:

Ueberbleibsel der sabbatianischen Sekte in Salonichi. Von Prof. Dr. Graetz.
Nachtrag. Von Demselben.
Akrosticha, mit besonderer Berücksichtigung der Dichtungen Abraham ben Esra's. Von Dr. Egers.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Recension. Von Demselben.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die dreispaltene Petit-Zeile 20 Pf.

Pianinos. Billig!
Baar oder kleine Raten!
Weidenslaufer, Berlin NW.
Kostenfreie Probesendung überallhin.
Gefl. Anfragen werden sofort beantwortet.

Ausgewählte Predigten.
Confirmations-, Schuleinführungs-, Trauungs-, Wiegen- und Grabreden
von
Dr M. Hess.
Großherzogl. Sächsischer Landrabiner.
210 Seiten. — Preis M. 2,70.
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, sowie direkt gegen Einsendung des Betrages frei durch die Verlagshandlung von **Eduard Hoehl, Herxfeld**, Hessen-Nassau.

Bedeutend ermäßigte Preise!
Jedoch nur, wenn direct von Krotoschin bezogen.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.
—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.
Freund, Hanna, Andachtsbuch in Prachtband und echtem Goldschnitt zu 4,50 Mk.
Herzberg, hebr. Lese- und Sprachbuch 50 Pf.
Kayserling, Rabb. Dr. M., Bibliothek jüdisch.-Kanzelredner, 2 Bde. 1870/1872 zusammen zu 4,50 Mk.
Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.
Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 M.
Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.
Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums von Professor Dr. Graetz. Die Jahrgänge 1876—1880 incl. anstatt zu 45 Mk. zu 20 Mk. 1881, 82 u. 83, zu je 9 Mk.
Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.
Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.
Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Die Verlagshandlung
B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

33. Jahrgang. 1884. Heft 3.

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt

von

Prof. Dr. H. Graetz in Breslau

und

Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

März 1884.

Inhalt:

Der synagogale Ritus. Von Leopold Löw.
Die Fabel in Talmud und Midrasch. Fortsetzung. Von Dr. Samuel Back.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.

Traugott Berndt,

Hof-Instrumentenbauer

Breslau, Ring 8, sieben Churfürsten,

empfiehlt reiche Auswahl nach neuestem Systeme gebauter **Salon-** und **Stutz-Flügel**, letztere nur 1 Meter 75 Cmtr. lang, dabei von brillanter Tonfülle und vorzüglicher Spielart. **Pianinos** mit Metallrahmen, grad- und kreuzsaitig gebaut, mit vollem gesangreichen Ton und leichter elastischer Spielart in einfacher und elegantester Ausstattung. **Preise sehr solid.** Große Auswahl in guten Stand gesetzter gebrauchter Flügel und Pianinos.

Annahme gebrauchter Instrumente bei Ankauf eines neuen Instruments.

Auf Wunsch werden Theilzahlungen bewilligt.

Größere Reparaturen an Flügeln und Pianinos werden bestens ausgeführt und mäßige Preise dafür berechnet*).

---

*) Aus obiger Fabrik steht bei uns ein Pianino in elegantester Ausstattung, kreuzseitig mit Eisengußrahmen, Stimmstock mit Eisenplatte, doppelten Metallklangstäben, 1,37 m. hoch, 1,50 m. breit zum Preise von 700 M. zum Verkauf.

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Hebräische und deutsche Druckarbeiten

für Synagogen-Vorstände, Krankenverpflegungs- und Beerdigungs-Vereine etc. fertigen zu civilen Preisen an

Krotoschin. **B. L. Monasch & Co.,**
Buchdruckerei.

Planinos. Billig, baar oder kleine Raten. **Weidenslaufer, Berlin NW.**

Bedeutend ermäßigte Preise!

Jedoch nur, wenn direct von Krotoschin bezogen.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.
—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.
Freund, Hanna, Andachtsbuch in Prachtband und echtem Goldschnitt zu 4,50 Mk.
Herzberg, hebr. Lese- und Sprachbuch 50 Pf.
Kayserling, Rabb. Dr. M., Bibliothek jüdisch. Kanzelredner, 2 Bde. 1870/1872 zusammen zu 4,50 Mk.
Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.
Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 Mk.
Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.
Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums von Professor Dr. Graetz. Die Jahrgänge 1877—1883 incl. anstatt zu 63 Mk. zu 28 Mk.
Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.
Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.
Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

צרור חרין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,

liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme: 25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.

B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Ausgewählte Predigten.

Confirmations-, Schuleinführungs-, Trauungs-, Wiegen- und Grabreden

von

Dr. M. Hess.

Großherzogl. Sächsischer Landrabbiner.

210 Seiten. — Preis M. 2,70.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, sowie direkt gegen Einsendung des Betrages frei durch die Verlagshandlung von **Eduard Hoehl, Hersfeld**, Hessen-Nassau.

Im Verlage der **Roßberg'schen Buchhandlung in Leipzig** ist erschienen:

Hebräische Lese-Fibel, im Auftrage des Talmud-Tora-Vorstandes zu Berlin, bearbeitet von A. Horwitz, weild. Rektor der Gemeinde-Knabenschule und Dirigent der Lehrer-Bildungs-Anstalt zu Berlin. Zehnte Auflage. 1883. Preis gebunden . . . . . 50 Pf.

יְסוֹדֵי הַתּוֹרָה **„Jesode ha-thora", Glaubens- und Pflichtenlehre für israelitische Schulen.** Von Dr. S. Herzheimer, Herzogl. Landesrabbiner in Bernburg. Neunundzwanzigste vermehrte Auflage. Nach der neuen Rechtschreibung. Mit einem kurzen Abriß der biblischen und nachbiblischen Geschichte der Juden bis auf unsere Zeit. 1883. Preis brosch. 1 M., gebdn. . . . . 1 M. 25 Pf.

Den Herren Lehrern, welche die Einführung dieser weit verbreiteten Schulbücher beabsichtigen, steht auf Wunsch gern ein Freiexemplar zu Diensten.

Chanukka-Hymne im Urtext. Metrische Uebertragung von A. Horwitz. Nach der alten Sangweise für Singstimme und Pianoforte von L. Lewandowski, Königl. Musikdirektor . . Preis 50 Pf.
Ausgabe für Schüler . . . . . „ 25 „

Kol Nidrej für Piano von L. Lewandowski, Königl. Musikdirektor. Op. 8 . . . . . Preis 50 Pf.
für Piano und Violine . . . . . „ 75 „

Von **B. L. Monasch & Co.** in **Krotoschin** ist gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme zu beziehen:

Mnemonische Unterrichtsbriefe
(Schnell-Lern-Methode)
von Hugo Weber-Rumpe
! Zehntes Tausend !

10 Briefe, nach **Toussaint-Langenscheidt**'schem Lehrprincip, Gesammthonorar (ohne jede Nachzahlung) **6 Mark**.

Auch vom Herausgeber, **Breslau, Holteistr. 45**, sowie durch **jede Buchhandlung** zu beziehen.

Nähere Prospecte gratis und franco.

Mit Mnemonik lässt sich auf dem Gebiete des Merkens und Lernens quantitativ und qualitativ bedeutend mehr erreichen, als mit dem denkbar besten gewöhnlichen Gedächtniss. Die Aneignung der Methode, sowie sie der Verfasser lehrt, ist leicht, ihr Gebrauch bietet Anregung und Unterhaltung, weil durch sie das mechanische Lernen durchgeistigt wird. Die beispiellos schnelle Verbreitung des Werkes — (in 1¾ Jahren 10,000 Curse!) bietet Garantie für die Vortrefflichkeit der Lehre.

33. Jahrgang. 1884. Heft 4.

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt

von

Prof. Dr. H. Graetz in Breslau

und

Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiundbreißigster Jahrgang.

April 1884.

Inhalt:

Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen. Von Prof. Dr. Graetz.
Der synagogale Ritus. Fortsetzung. Von Leopold Löw.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Notiz. Zur Geschichte der deutschen Juden im sechzehnten Jahrhundert. Von Dr. Louis Neustadt in Breslau.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

Von **B. L. Monasch & Co.** in **Krotoschin** sind gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme zu beziehen:

Mnemonische Unterrichtsbriefe
(Schnell-Lern-Methode)
von Hugo Weber-Rumpe
! Zehntes Tausend !

10 Briefe, nach **Toussaint-Langenscheidt'**schem Lehrprincip, **Preis 6 Mark.**

Mit Mnemonik lässt sich auf dem Gebiete des Merkens und Lernens quantitativ und qualitativ bedeutend mehr erreichen, als mit dem denkbar besten gewöhnlichen Gedächtniss. Die Aneignung der Methode, sowie sie der Verfasser lehrt, ist leicht, ihr Gebrauch bietet Anregung und Unterhaltung, weil durch sie das mechanische Lernen durchgeistigt wird. Die beispiellos schnelle Verbreitung des Werkes — (in 1¾ Jahren 10,000 Curse!) bietet Garantie für die Vortrefflichkeit der Lehre.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 M.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monsch & Co.
in **Krotoschin.**

Pianino. Billig, baar oder kleine Raten. **Weidenslaufer, Berlin NW.**

Billigste Offerte

in

Buchdruck-Visitenkarten

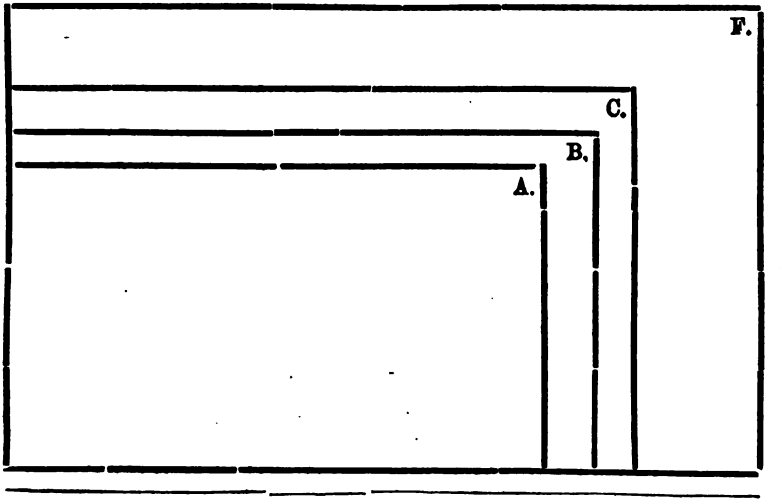
bei frankirter Zusendung!

100 Stück auf **sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier,
Grösse A. 1—2 zeilig 1,10 M., 3 zeilig 1,35 M.
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M.
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M.
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M.

bei vorheriger Einsendung des Betrages. Nachnahme ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.,
in Krotoschin.

Formate.



צדוק הדין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,

liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme:
25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.

B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Traugott Berndt,

Hof-Instrumentenbauer

Breslau, Ring 8, sieben Churfürsten,

empfiehlt reiche Auswahl nach neuestem Systeme gebauter **Salon-** und **Stutz-Flügel**, letztere nur 1 Meter 75 Cmtr. lang, dabei von brillanter Tonfülle und vorzüglicher Spielart. **Pianinos** mit Metallrahmen, grad- und kreuzseitig gebaut, mit vollem gesangreichen Ton und leichter elastischer Spielart in einfacher und elegantester Ausstattung. **Preise sehr solid.** Große Auswahl in guten Stand gesetzter gebrauchter Flügel und Pianinos.

Annahme gebrauchter Instrumente bei Ankauf eines neuen Instruments.

Auf Wunsch werden Theilzahlungen bewilligt.

Größere Reparaturen an Flügeln und Pianinos werden bestens ausgeführt und mäßige Preise dafür berechnet *).

*) Aus obiger Fabrik steht bei uns ein Pianino in elegantester Ausstattung, kreuzseitig mit Eisengußrahmen, Stimmstock mit Eisenplatte, doppelten Metallklangstäben, 1,37 m. hoch, 1,50 m. breit zum Preise von 700 M. zum Verkauf.

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Hebräische und deutsche Druckarbeiten

für Synagogen-Vorstände, Krankenverpflegungs- und Beerdigungs-Vereine etc. fertigen zu civilen Preisen an

Krotoschin. **B. L. Monasch & Co.,**
Buchdruckerei.

33. Jahrgang. 1884. Heft 5.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

Mai 1884.

Inhalt:

Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen. Fortsetzung. Von Prof. Dr. Graetz.
Jehuda Halewi und die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Von Prof. Dr. David Kaufmann.
Der synagogale Ritus. Fortsetzung. Von Leopold Löw.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Die Auflösung eines talmudischen Rebus. Notiz. Von Dr. Alex. Kohut.
Notiz. Von Dr. Harkavy.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.

Von **B. L. Monasch & Co.** in **Krotoschin** sind gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme zu beziehen:

Mnemonische Unterrichtsbriefe

(Schnell-Lern-Methode)

von **Hugo Weber-Rumpe**

! Zehntes Tausend !

10 Briefe, nach **Toussaint-Langenscheidt**'schem Lehrprincip, **Preis 6 Mark.**

Mit Mnemonik lässt sich auf dem Gebiete des Merkens und Lernens quantitativ und qualitativ bedeutend mehr erreichen, als mit dem denkbar besten gewöhnlichen Gedächtniss. Die Aneignung der Methode, sowie sie der Verfasser lehrt, ist leicht, ihr Gebrauch bietet Anregung und Unterhaltung, weil durch sie das mechanische Lernen durchgeistigt wird. Die beispiellos schnelle Verbreitung des Werkes — (in 1¾ Jahren 10,000 Curse!) bietet Garantie für die Vortrefflichkeit der Lehre.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf.. à Dtzd. 1,80 M.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.

in **Krotoschin**.

Pianinos. Baar oder kleine Raten! Americanische **Harmoniums** von W. Bell & Co.! **Weidenslaufer, Berlin NW.** Beste und billigste Bezugsquelle!

Billigste Offerte

in

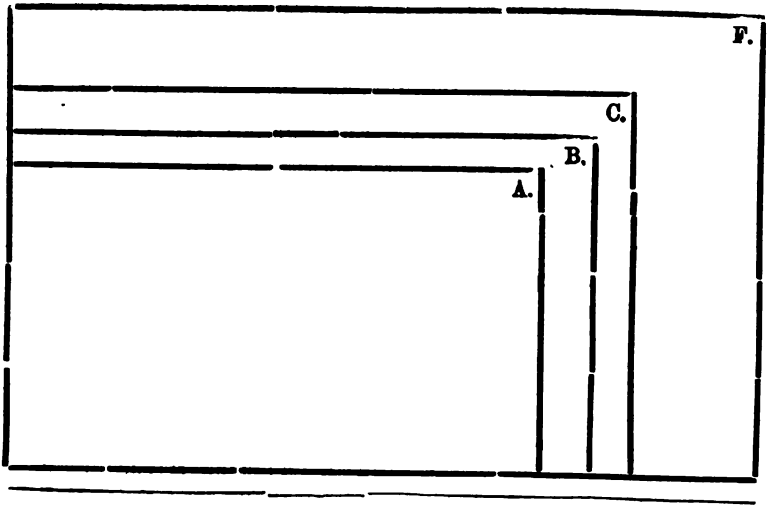
Buchdruck-Visitenkarten

bei frankirter Zusendung!

100 Stück auf **sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier,
Grösse A 1—2 zeilig 1,10 M., 3 zeilig 1,35 M.
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M.
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M.
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M.
bei vorheriger Einsendung des Betrages. Nachnahme ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.,
in Krotoschin.

Formate.



צרור חרין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,
liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme:
25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.

B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Populär-wissenschaftliche Monatsblätter
zur Belehrung über das Judentum für Gebildete aller Confessionen. Organ des Mendelssohn-Vereins in Frankfurt a./M. Herausgegeben von **Dr. Adolf Brüll**. Preis ganzjährig 6 Mk. Man beliebe sich wegen der Monatsblätter an den Präsidenten des Mendelssohn-Vereins, Herrn **Dr. Adolf Brüll** in Frankfurt a./M., zu wenden, woselbst auch Probenummern zur Verfügung stehen. Von den Jahrgängen 1882 und 1883 werden noch einige Exemplare, soweit der Vorrat reicht, zu je 4 Mk. abgegeben.

Traugott Berndt,
Hof-Instrumentenbauer
Breslau, Ring 8, sieben Churfürsten,
empfiehlt reiche Auswahl nach neuestem Systeme gebauter **Salon-** und **Stutz-Flügel**, letztere nur 1 Meter 75 Cmtr. lang, dabei von brillanter Tonfülle und vorzüglicher Spielart. **Pianinos** mit Metallrahmen, grad- und kreuzseitig gebaut, mit vollem gesangreichen Ton und leichter elastischer Spielart in einfacher und elegantester Ausstattung. **Preise sehr solid.** Große Auswahl in guten Stand gesetzter gebrauchter Flügel und Pianinos.

Annahme gebrauchter Instrumente bei Ankauf eines neuen Instruments.

Auf Wunsch werden Theilzahlungen bewilligt.

Größere Reparaturen an Flügeln und Pianinos werden bestens ausgeführt und mäßige Preise dafür berechnet *).

---

*) Aus obiger Fabrik steht bei uns ein Pianino in elegantester Ausstattung, kreuzseitig mit Eisengußrahmen, Stimmstock mit Eisenplatte, doppelten Metallklangstäben, 1,37 m. hoch, 1,50 m. breit zum Preise von 700 M. zum Verkauf.

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

33. Jahrgang. 1884. Heft 6.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

Juni 1884.

Inhalt:

Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen. Fortsetzung. Von Prof. Dr. Graetz.
Die Fabel im Talmud und Midrasch. Schlußartikel. Von Dr. Samuel Back.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Aus Moses b. Esra's Diwan. Von Dr. Egers.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

Von **B. L. Monasch & Co.** in **Krotoschin** sind gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme zu beziehen:

Mnemonische Unterrichtsbriefe

(Schnell-Lern-Methode)

von **Hugo Weber-Rumpe**

! Zehntes Tausend !

10 Briefe, nach **Tussaint-Langenscheidt**'schem Lehrprincip, Preis **6 Mark**.

Mit Mnemonik lässt sich auf dem Gebiete des Merkens und Lernens quantitativ und qualitativ bedeutend mehr erreichen, als mit dem denkbar besten gewöhnlichen Gedächtniss. Die Aneignung der Methode, sowie sie der Verfasser lehrt, ist leicht, ihr Gebrauch bietet Anregung und Unterhaltung, weil durch sie das mechanische Lernen durchgeistigt wird. Die beispiellos schnelle Verbreitung des Werkes — (in 1¾ Jahren 10,000 Curse!) bietet Garantie für die Vortrefflichkeit der Lehre.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 M.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.

in **Krotoschin**.

Pianinos. Baar oder kleine Raten! Americanische **Harmoniums** von W. Bell & Co.! **Weidenslaufer, Berlin NW.** Beste und billigste Bezugsquelle!

Billigste Offerte

in

Buchdruck-Visitenkarten

bei frankirter Zusendung!

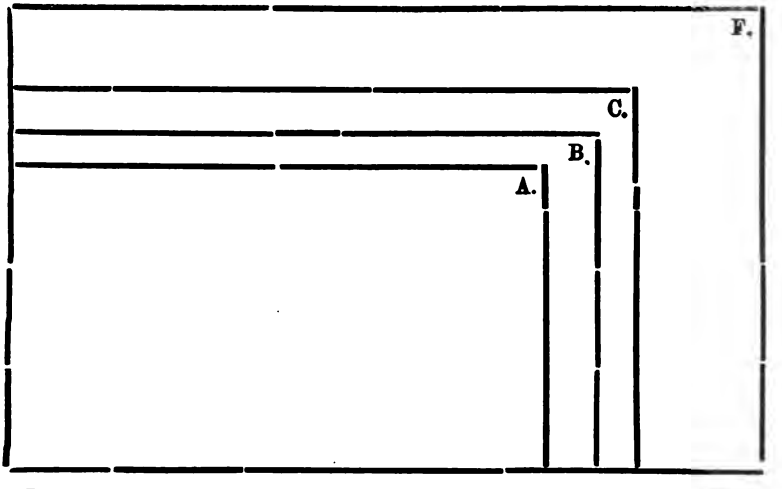
100 Stück auf **sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier,
Grösse A. 1—2 zeilig 1,10 M., 3 zeilig 1,35 M.
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M.
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M.
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M.

bei vorheriger Einsendung des Betrages. Nachnahme ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.

in Krotoschin.

Formate.



צרוק הדין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,

liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme: 25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.

B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Populär-wissenschaftliche Monatsblätter
zur Belehrung über das Judentum für Gebildete aller Confessionen. Organ des Mendelssohn-Vereins in Frankfurt a./M. Herausgegeben von **Dr. Adolf Brüll**. Preis ganzjährig 6 Mk. Man beliebe sich wegen der Monatsblätter an den Präsidenten des Mendelssohn-Vereins, Herrn **Dr. Adolf Brüll** in Frankfurt a./M., zu wenden, woselbst auch Probenummern zur Verfügung stehen. Von den Jahrgängen 1882 und 1883 werden noch einige Exemplare, soweit der Vorrat reicht, zu je 4 Mk. abgegeben.

Traugott Berndt,
Hof-Instrumentenbauer
Breslau, Ring 8, sieben Churfürsten,
empfiehlt reiche Auswahl nach neuestem Systeme gebauter **Salon-** und **Stutz-Flügel**, letztere nur 1 Meter 75 Cmtr. lang, dabei von brillanter Tonfülle und vorzüglicher Spielart. **Pianinos** mit Metallrahmen, grad- und kreuzseitig gebaut, mit vollem gesangreichen Ton und leichter elastischer Spielart in einfacher und elegantester Ausstattung. **Preise sehr solid.** Große Auswahl in guten Stand gesetzter gebrauchter Flügel und Pianinos.

Annahme gebrauchter Instrumente bei Ankauf eines neuen Instruments.

Auf Wunsch werden Theilzahlungen bewilligt.

Größere Reparaturen an Flügeln und Pianinos werden bestens ausgeführt und mäßige Preise dafür berechnet *).

---

*) Aus obiger Fabrik steht bei uns ein Pianino in elegantester Ausstattung, kreuzseitig mit Eisengußrahmen, Stimmstock mit Eisenplatte, doppelten Metallklangstäben, 1,37 m. hoch, 1,50 m. breit zum Preise von 700 M. zum Verkauf.

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

33. [redacted]gang. 1884. Heft 7.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

Juli 1884.

Inhalt:

Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen. Fortsetzung. Von Prof. Dr. Graetz.
Der synagogale Ritus. Fortsetzung. Von Leopold Löw.
Muammar as-Sulami und der unbekannte Gaon in Ibn Esra's Jesod Mora. Von Prof. Dr. David Kaufmann.
Recension. Von Dr. Rosenthal.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.

Die in unserem Verlage jetzt in

25. Auflage

erschienenen **hebräischen Trauformulare** (כתובות) mit deutscher Uebersetzung erfreuen sich einer ausserordentlich regen Nachfrage, weil dieselben nicht allein auf schönem, starken Papier gedruckt sind, sondern weil namentlich sowohl zum Hebräischen als auch zur deutschen Uebersetzung recht kräftige und moderne Typen verwendet und der hebr. Text auch noch mit unterpunktirten Vokalen versehen ist, so dass das geläufige Lesen des Hebräischen sehr erleichtert wird.

Wir versenden diese hebräischen Trauformulare mit deutscher Uebersetzung à Stück zu 40 Pf., à Dtzd. zu 2,40 M.; ohne Uebersetzung à Stück zu 30 Pf. à Dtzd. zu 1,80 M. gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme.

B. L. Monasch & Co.,
Buchdruckerei in Krotoschin.

Von **B. L. Monasch & Co.** in **Krotoschin** sind gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme zu beziehen:

Mnemonische Unterrichtsbriefe

(Schnell-Lern-Methode)

von **Hugo Weber-Rumpe**

! Zehntes Tausend !

10 Briefe, nach **Tussaint-Langenscheidt**'schem Lehrprincip,
Preis 6 Mark

Mit Mnemonik lässt sich auf dem Gebiete des Merkens und Lernens quantitativ und qualitativ bedeutend mehr erreichen, als mit dem denkbar besten gewöhnlichen Gedächtniss. Die Aneignung der Methode, sowie sie der Verfasser lehrt, ist leicht, ihr Gebrauch bietet Anregung und Unterhaltung, weil durch sie das mechanische Lernen durchgeistigt wird. Die beispiellos schnelle Verbreitung des Werkes — (in 1¾ Jahren 10,000 Curse!) bietet Garantie für die Vortrefflichkeit der Lehre.

Billigste Offerte

in

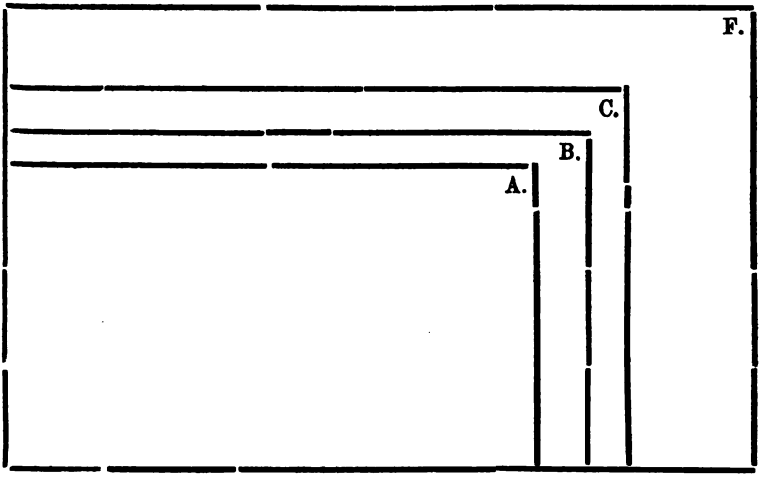
Buchdruck-Visitenkarten

bei frankirter Zusendung!

100 Stück auf **sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier,
Grösse A. 1—2 zeilig 1,10 M., 3 zeilig 1,35 M.
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M.
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M.
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M.
bei vorheriger Einsendung des Betrages. Nachnahme ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.,
in Krotoschin.

Formate.



צדוק הדין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,
liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme:
25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.
B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Pianinos. Baar oder kleine Raten! Americanische **Harmoniums** von W. Bell & Co.! **Weidenslaufer, Berlin NW.** Beste und billigste Bezugsquelle!

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf.. à Dtzd. 1,80 M.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.

in **Krotoschin.**

Traugott Berndt.

Hof-Instrumentenbauer

Breslau, Ring 8, sieben Churfürsten,

empfiehlt reiche Auswahl nach neuestem Systeme gebauter **Salon-** und **Stutz-Flügel**, letztere nur 1 Meter 75 Cmtr. lang, dabei von brillanter Tonfülle und vorzüglicher Spielart. **Pianinos** mit Metallrahmen, grad- und kreuzseitig gebaut, mit vollem gesangreichen Ton und leichter elastischer Spielart in einfacher und elegantester Ausstattung. **Preise sehr solid.** Große Auswahl in guten Stand gesetzter gebrauchter Flügel und Pianinos.

Annahme gebrauchter Instrumente bei Ankauf eines neuen Instruments.

Auf Wunsch werden Theilzahlungen bewilligt.

Größere Reparaturen an Flügeln und Pianinos werden bestens ausgeführt und mäßige Preise dafür berechnet *).

---

*) Aus obiger Fabrik steht bei uns ein Pianino in elegantester Ausstattung, kreuzseitig mit Eisengußrahmen, Stimmstock mit Eisenplatte, doppelten Metallklangstäben, 1,37 m. hoch, 1,50 m. breit zum Preise von 700 M. zum Verkauf.

B. L. Monasch & Co.

in Krotoschin.

33. Jahrgang. 1884. Heft 8.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

August 1884.

Inhalt:

Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen. Fortsetzung. Von Prof. Dr. Graetz.
Die Erfurter hebräischen Grabinschriften. Von Dr. Kroner.
Der synagogale Ritus. Fortsetzung. Von Leopold Löw.
Bemerkung zu S. 205—214. Von Dr. Hartwig Hirschfeld.
Notiz. Von Dr. Sidon.
Recension. Schluß. Von Dr. Rosenthal.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark

Billigste Offerte

in

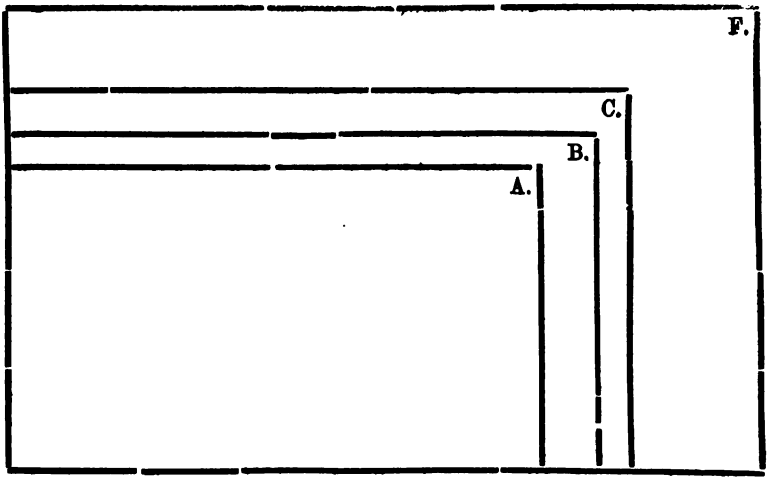
Buchdruck-Visitenkarten

bei frankirter Zusendung!

100 Stück auf **sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier,
Grösse A. 1—2 zeilig 1,10 M., 3 zeilig 1,35 M.
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M.
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M.
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M.
bei vorheriger Einsendung des Betrages. Nachnahme ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Formate.



צרוק הדין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,
liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme:
25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.
B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Von **B. L. Monasch & Co.** in **Krotoschin** sind gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme zu beziehen:

Mnemonische Unterrichtsbriefe

(Schnell-Lern-Methode)

von Hugo Weber-Rumpe

! Zehntes Tausend !

10 Briefe, nach Tussaint-Langenscheidt'schem Lehrprincip, Preis 6 Mark.

Mit Mnemonik lässt sich auf dem Gebiete des Merkens und Lernens quantitativ und qualitativ bedeutend mehr erreichen, als mit dem denkbar besten gewöhnlichen Gedächtniss. Die Aneignung der Methode, sowie sie der Verfasser lehrt, ist leicht, ihr Gebrauch bietet Anregung und Unterhaltung, weil durch sie das mechanische Lernen durchgeistigt wird. Die beispiellos schnelle Verbreitung des Werkes — (in 1¾ Jahren 10,000 Curse!) bietet Garantie für die Vortrefflichkeit der Lehre.

Pianinos. Baar oder kleine Raten! Americanische **Harmoniums** von W. Bell & Co.! **Weidenslaufer, Berlin NW.** Beste und billigste Bezugsquelle!

Die in unserem Verlage jetzt in

25. Auflage

erschienenen **hebräischen Trauformulare** (כתובות) mit deutscher Uebersetzung erfreuen sich einer ausserordentlich regen Nachfrage, weil dieselben nicht allein auf schönem, starken Papier gedruckt sind, sondern weil namentlich sowohl zum Hebräischen als auch zur deutschen Uebersetzung recht kräftige und moderne Typen verwendet und der hebr. Text auch noch mit unterpunktirten Vokalen versehen ist, so dass das geläufige Lesen des Hebräischen sehr erleichtert wird.

Wir versenden diese hebräischen Trauformulare mit deutscher Uebersetzung à Stück zu 40 Pf., à Dtzd. zu 2,40 M.; ohne Uebersetzung à Stück zu 30 Pf. à Dtzd. zu 1,80 M. gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme.

B. L. Monasch & Co.,
Buchdruckerei in Krotoschin.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.
—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.
Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.
Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 M.
Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.
Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.
Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.
Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

33. Jahrgang. 1884. Heft 9.

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,

fortgesetzt

von

Prof. Dr. H. Graetz in Breslau

und

Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

September 1884.

Inhalt:

Montefiore, Crémieux und Rießer. Von Dr. P. F. Frankl.
Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen. Fortsetzung. Von Prof. Dr. Graetz.
Der synagogale Ritus. Fortsetzung. Von Leopold Löw.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.

Im Verlage von **Joh. Ambr. Barth** in Leipzig ist neu erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Talmudische Chrestomathie mit Anmerkungen, Scholien und Glossar unter besonderer Berücksichtigung der talmudischen Discussion, bearb. von **Dr. B. Fischer**, Rabb. 268 Seit. 8° 1884. Preis 6 Mark.

»Wir begrüssen das Buch mit Freude, welches dazu beitragen kann, besonders an der Hand eines geschickten Dozenten zu einem wissenschaftlichen Studium der rabbin. Literatur, das besonders in Deutschland in den letzten Jahrzehnten in einem bedauerlichen Rückgang begriffen ist, anzuregen« u s. w. (Brüll's Monatsbl.).

Die in unserem Verlage jetzt in

25. Auflage

erschienenen **hebräischen Trauformulare** (כתובות) mit deutscher Uebersetzung erfreuen sich einer ausserordentlich regen Nachfrage, weil dieselben nicht allein auf schönem, starken Papier gedruckt sind, sondern weil namentlich sowohl zum Hebräischen als auch zur deutschen Uebersetzung recht kräftige und moderne Typen verwendet und der hebr. Text auch noch mit unterpunktirten Vokalen versehen ist, so dass das geläufige Lesen des Hebräischen sehr erleichtert wird.

Wir versenden diese hebräischen Trauformulare mit deutscher Uebersetzung à Stück zu 40 Pf., à Dtzd. zu 2,40 M.; ohne Uebersetzung à Stück zu 30 Pf. à Dtzd. zu 1,80 M. gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme.

B. L. Monasch & Co.,
Buchdruckerei in Krotoschin.

Pianinos. Baar oder kleine Raten! Americanische **Harmoniums** von W. Bell & Co.! **Weidenslaufer, Berlin NW.** Beste und billigste Bezugsquelle!

Billigste Offerte

in

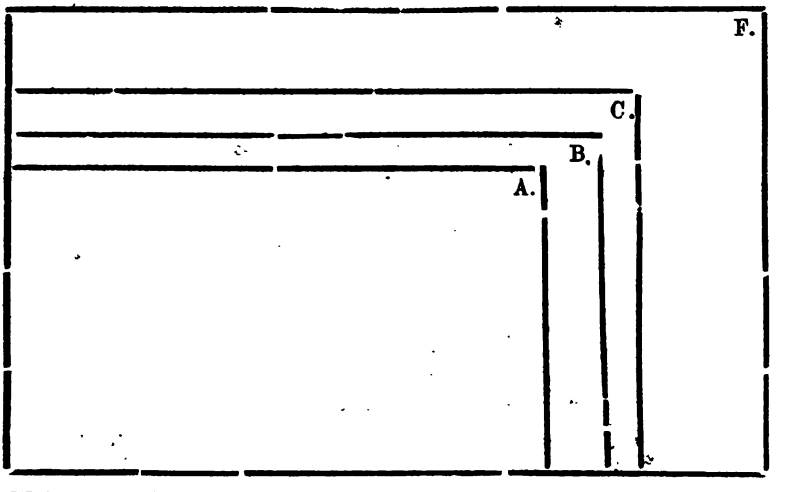
Buchdruck-Visitenkarten

bei frankirter Zusendung!

100 Stück auf **sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier,
Grösse A. 1—2 zeilig 1,10 M., 3 zeilig 1,35 M.
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M.
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M.
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M.
bei vorheriger Einsendung des Betrages. Nachnahme ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Formate.



צדוק הדין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,
liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme:
25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.

B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Von **B. L. Monasch & Co.** in **Krotoschin** sind gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme zu beziehen:

Mnemonische Unterrichtsbriefe

(Schnell-Lern-Methode)

von Hugo Weber-Rumpe

! Zehntes Tausend !

10 Briefe, nach **Taussaint-Langenscheidt**'schem Lehrprincip, Preis **6 Mark**.

Mit Mnemonik lässt sich auf dem Gebiete des Merkens und Lernens quantitativ und qualitativ bedeutend mehr erreichen, als mit dem denkbar besten gewöhnlichen Gedächtniss. Die Aneignung der Methode, sowie sie der Verfasser lehrt, ist leicht, ihr Gebrauch bietet Anregung und Unterhaltung, weil durch sie das mechanische Lernen durchgeistigt wird. Die beispiellos schnelle Verbreitung des Werkes — (in 1¾ Jahren 10,000 Curse!) bietet Garantie für die Vortrefflichkeit der Lehre.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 M.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Neujahrs-Gratulationskarten

(Correspondenz-Karte)

à Dtzd. 25 Pfennige sind gegen Einsendung des Betrages zu haben bei

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

33. Jahrgang. 1884. Heft 10.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

October 1884.

Inhalt:

Exegetische Studien zu den Salomonischen Sprüchen. Fortsetzung und Schluß. Von Prof. Dr. Graetz.
Karäische Studien, neue Folge. Von Dr. P. F. Frankl.
Der synagogale Ritus. Fortsetzung und Schluß. Von Leopold Löw.
Miscellen. Von J. L.
Zwei Notizen. Ein dunkler Vers im Segen Bileams. Die Veranlassung zum Verbote des Heiden-Oels. Von Prof. Dr. Graetz.
Einfluß der christlichen Allegoristik auf die jüdische Bibelexegese. — Ergänzung zu einer Berichtigung. — Von W. Bacher.
Miscellen. Von M. Steinschneider.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.

Myrthen zum Laubhüttenfeste

lief. wie schon seit 26 Jahr. zur Zufriedenh. s. zahlreich. langjähr. Abnehmer **L. Villain**, Erfurt.

Von **B. L. Monasch & Co.** in **Krotoschin** sind gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme zu beziehen:

Mnemonische Unterrichtsbriefe

(Schnell-Lern-Methode)

von **Hugo Weber-Rumpe**

! Zehntes Tausend !

10 Briefe, nach **Toussaint-Langenscheidt**'schem Lehrprincip, Preis **6 Mark**.

Mit Mnemonik lässt sich auf dem Gebiete des Merkens und Lernens quantitativ und qualitativ bedeutend mehr erreichen, als mit dem denkbar besten gewöhnlichen Gedächtniss. Die Aneignung der Methode, sowie sie der Verfasser lehrt, ist leicht, ihr Gebrauch bietet Anregung und Unterhaltung, weil durch sie das mechanische Lernen durchgeistigt wird. Die beispiellos schnelle Verbreitung des Werkes — (in 1¾ Jahren 10,000 Curse!) bietet Garantie für die Vortrefflichkeit der Lehre.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 M.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.

in **Krotoschin**.

Billigste Offerte

in

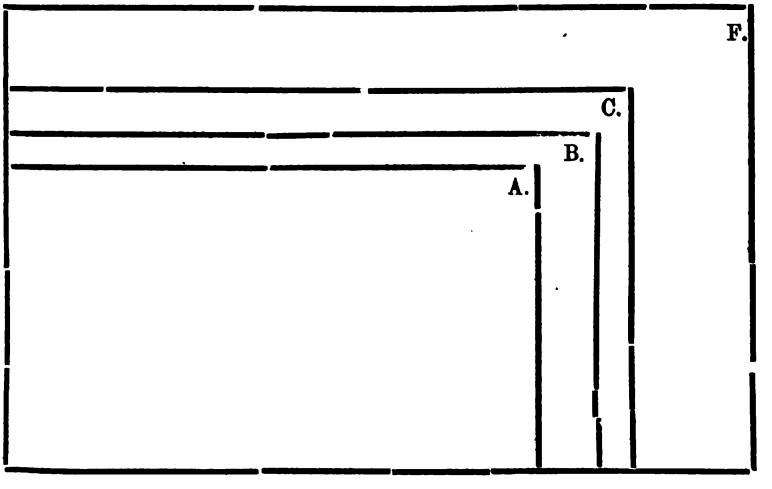
Buchdruck-Visitenkarten

bei frankirter Zusendung!

100 Stück **auf sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier,
Grösse A. 1—2 zeilig 1,10 M, 3 zeilig 1,35 M.
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M.
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M.
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M.
bei vorheriger Einsendung des Betrages. Nachnahme ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Formate.



צרוק חדין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,
liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme:
25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.
B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Im Verlage von **Joh. Ambr. Barth** in Leipzig ist neu erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Talmudische Chrestomathie

mit Anmerkungen, Scholien und Glossar unter besonderer Berücksichtigung der talmudischen Discussion, bearb. von **Dr. B. Fischer**, Rabb. 268 Seit. 8° 1884. **Preis 6 Mark.**

»Wir begrüssen das Buch mit Freude, welches dazu beitragen kann, besonders an der Hand eines geschickten Dozenten zu einem wissenschaftlichen Studium der rabbin. Literatur, das besonders in Deutschland in den letzten Jahrzehnten in einem bedauerlichen Rückgang begriffen ist, anzuregen« u. s. w. (Brüll's Monatsbl.).

Die in unserem Verlage jetzt in

25. Auflage

erschienenen **hebräischen Trauformulare** (כתובות) mit deutscher Uebersetzung erfreuen sich einer ausserordentlich regen Nachfrage, weil dieselben nicht allein auf schönem, starken Papier gedruckt sind, sondern weil namentlich sowohl zum Hebräischen als auch zur deutschen Uebersetzung recht kräftige und moderne Typen verwendet und der hebr. Text auch noch mit unterpunktirten Vokalen versehen ist, so dass das geläufige Lesen des Hebräischen sehr erleichtert wird.

Wir versenden diese hebräischen Trauformulare mit deutscher Uebersetzung à Stück zu 40 Pf., à Dtzd. zu 2,40 M.; ohne Uebersetzung à Stück zu 30 Pf. à Dtzd. zu 1,80 M. gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme.

B. L. Monasch & Co.,
Buchdruckerei in Krotoschin.

Pianinos. Baar oder kleine Raten! Americanische **Harmoniums** von W. Bell & Co.! **Weidenslaufer, Berlin NW.** Beste und billigste Bezugsquelle!